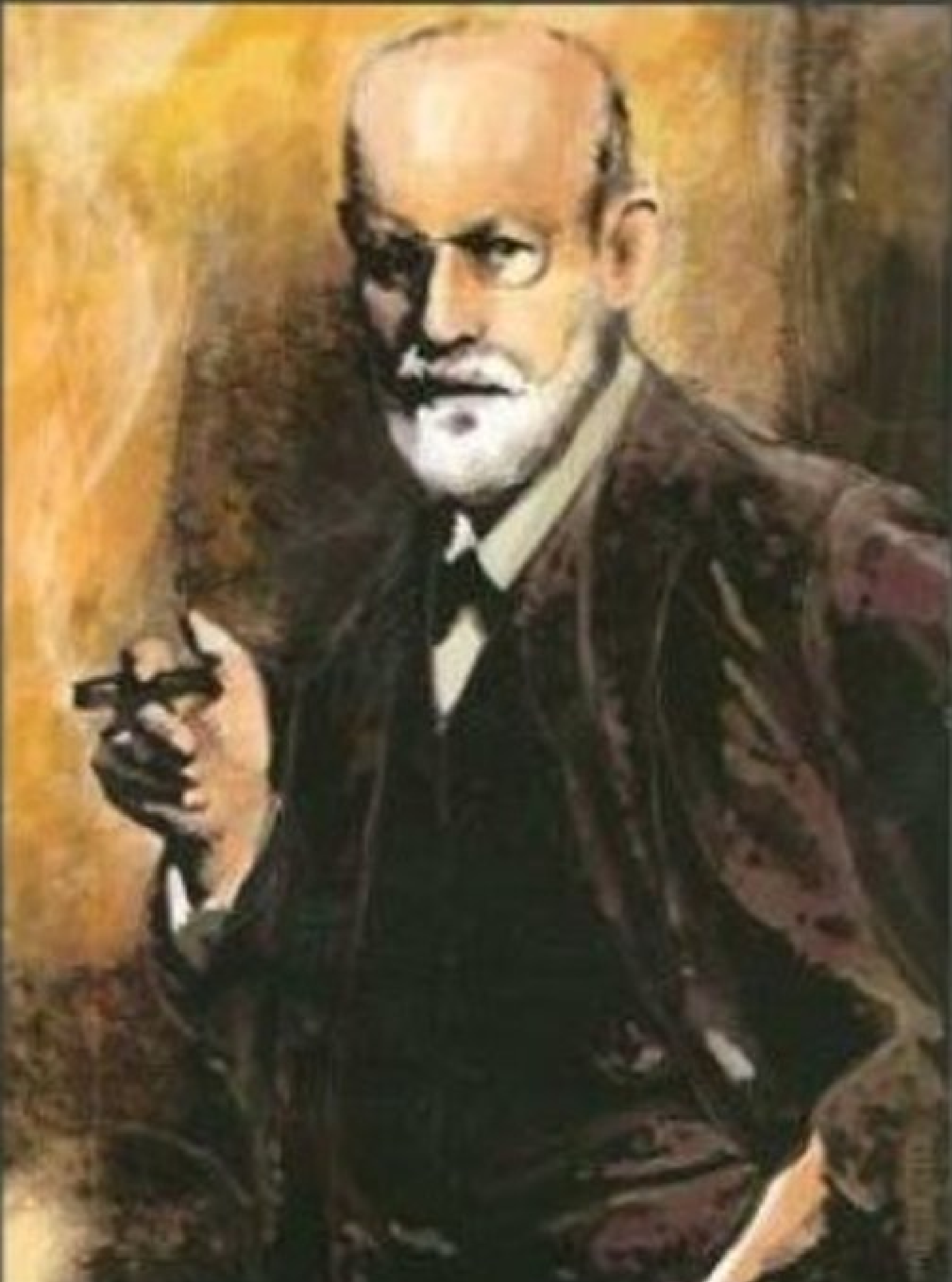
cogito

Yapı Kredi Yayınları · Üç aylık düşünce dergisi · Sayı: 48 / Kış 2006

Freud ve Kültür



YKY

cogito

Freud ve Kültür

Sayı: 49 Kış 2006

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 49 Kış, 2006
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
Halil Taşdelen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
Aslıhan Dinç

Dergi Editörü:
Şeyda Öztürk
Konuk Editör:
Talat Parman

Yayın Kurulu:
Nuri Akbayar, Esra Akcan,
Şeyla Benhabib, Besim F. Dellaloğlu,
Yücel Demirel, Zeynep Direk,
Münir Göle, Ferda Keskin, M. Sabri Koz,
Kaan H. Ökten, Zeynep Sayın,
Güven Turan
Katkıda Bulunanlar:
Fahri Güllüoğlu
Grafik Tasarım:
Faruk Ulay, Akgül Yıldız
Yayın Sekreteri:
Gülay Kandemir

Renk Ayrımı / Baskı:
ÜÇ-ER OFSET
Yüzyıl Mah. Massit 5. Cad. No: 15 Bağcılar / İstanbul
Tel.: (0212) 629 03 15

Yapı Kredi Yayınları: 2438

Genel Yayın Yönetmeni:
Raşit Çavaş

Halkla İlişkiler:
Arzu Haksun
Reklam:
Serkan Kalkandelen

Yazışma Adresi:
Cogito
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 285 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
E-posta: sozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://www.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals - Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı - Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 1206-34-003513

Bu Sayıda:

Kitap

Geçen Sayıdakiler

cogito'dan

Yeni Bir Yüzyılı Keşfetmek

Freud'un doğumunun 150. yılı dolayısıyla 2006 yılının son dosyası "Freud ve Kültür" başlığını taşıyor. Sigmund Freud yüzyılın başında kaleme aldığı *Düşlerin Yorumu*'yla bilinçdışının yükünün, şakalar ve edim hatalarıyla olduğu kadar rüyalar yoluyla da dışa vurulduğunu, gizemlerle dolu bu alt metnin hermenötik bir okuma gerektirdiğini – kısacası, öznenin ve bilincin kendi evinde efendi olmadığını- göstermişti. Son dönem çalışmalarında özellikle kültür ve siyasetin iç dinamiklerine odaklanan Freud, 1930 yılında kaleme aldığı ve Türkçe'ye *Uygarlığın Huzursuzluğu* olarak çevrilen *Das Unbehagen in der Kultur*' da ise öznenin saldırgan dürtülerinin uygarlık ve kültür tarafından ve onlar adına bastırılışının yol açtığı çatışmaları ele almıştı.

Sloganı *21. Yüzyılın Keşfi* olan "Freud Yılı"'nda, belki de hiç olmadığı kadar tehdit edici boyutlara ulaşan köktenciliğin, terörizmin ve siyasi çatışmaların "tavan yaptığı" bu dönemde, Freud'un kuramının yirmi birinci yüzyıl uygarlığı ve kültürü için önemine odaklanıyoruz. Çünkü Freud'un da dediği gibi "Kültürün gelişimine katkıda bulunan her şey, aynı zamanda savaşa karşı çalışmaktadır." Freud ve Kültür dosyamızın konuk editörü İstanbul Psikanaliz Derneği kurucusu Talat Parman.

YKKSY 2006 Freud yılında kuramcıyı "Doğumunun Yüz Ellinci Yılında Sigmund Freud" başlıklı aylık oturumlarla andı. Her ayın son Cuma günü YKKS Sermet Çifter Salonu'nda düzenlenen toplantılarda konuşmacılar Freud'un yüzyılımızdaki önemi üzerine konuştular. Bülent Somay'ın açılış konuşmasıyla başlayan etkinlikler dizisine, İskender Savaşır ve Yavuz Erten, Saffet Murat Tura ve Murat Paker, Bella Habip, Nilüfer Güngörmüş Erdem ve Melis Tanık ve Bianca Lechavalier katıldı. Büyük ilgi gören bu etkinlik dizisi Mayıs ayında yayınevimiz tarafından yayımlanacak.

2006 Freud etkinliklerine 2007'nin Ocak ayında, Viyana Freud Derneği ve İstanbul Avusturya Kültür Ofisi'yle işbirliği içinde "Freud ve Çağdaş Sanat" başlıklı bir sergiyle devam edeceğiz. Viyana Sigmund Freud Müzesinin benzerlerinden oldukça farklı çağdaş sanat koleksiyonundaki 13 parçanın sergileneceği Freud ve Çağdaş Sanat Sergisi 12 Ocak-31 Ocak tarihleri arasında YKKSY Sermet Çifter Salonu'nda. Küratörlüğünü Peter Pakesch ve Inge Scholz-Strasser'in yaptığı sergi Freud'un kuramının sanat tarihine etkileri 13 sıradışı eserle örnekleniyor. Sergiye katılan sanatçılar: John Baldessari, Pier Paolo Calzolari, Clegg & Guttmann, Jessica Diamond, Marc Goethals, Georg Herold, Jenny Holzer, Sherrie Levine, Ilya Kabakov, Haim Steinbach, Franz West, Heimo Zobernig ve Josef Kosuth.

2007'nin ilk sayısı *Cogito*'nun ellinci özel sayısı olacak. Zaman, süre ve bellek odaklı bir özel sayıyla belleğimizi tazeleyeceğiz.

Şeyda Öztürk

Calvino'ya Göre Ses ya da Ses Üstünden Bir İktidar Çözümlemesi

"Tahtına gömülmüş, elini kulağına götürüyorsun, hiçbir fısıltıyı, hiçbir yankıyı azaltmasınlar diye sayvanın perdelerini yana çekiyorsun. Günler senin için kâh net, kâh neredeyse algılanamaz seslerin birbirini izleyişidir; bu sesleri birbirinden ayırmayı, geldikleri kaynağı ve uzaklıklarını değerlendirmeyi öğrendin, birbirlerini nasıl izlediklerini biliyorsun, sessizlik anlarının ne kadar sürdüğünü biliyorsun, ortakulağına ulaşmak üzere olan her gümbürtüyü, gıcırtıyı ya da tıngırtıyı sen zaten bekliyor, imgeleminde onu önceliyorsun, sesin oluşması gecikirse, sabırsızlanıyorsun. Ta ki işitme duyusunun ipi yeniden düğümleninceye, iyi bilinen gürültüler çözgüsü bir boşluk açılıyormuş gibi görünen noktada boşluğu yamayıncaya kadar kaygın dinmiyor."*

Calvino "Kulak Kesilmiş Bir Kral" hikâyesinde, zamanını seslere kulak kesmiş bir halde, bunların anlamına değil sesel özelliklerine yoğunlaşarak geçiren bir kralı anlatır. Kralın iktidar mantığı, kendisi tarafından, krallığının akustik kontrolüne indirgenmiştir. Saray kocaman bir kulak olmuştur. "Saray, baştan aşağı kıvrımlardan, kulak memesini andıran yuvarlak ve çıkıntılı kısımlardan oluşur, anatomi ile mimarlığın ad ve işlevleri değiştokuş ettikleri büyük bir kulaktır: "*Padiglioni* (kulak kepçeleri; köşkler), *trombe* (östaki boruları; merdiven boşlukları), *timpani* (ortakulaklar; alınlık tablaları), *chiocciole* (kulak salyangozları; sarmal merdivenler), *labirinti* (boşluklar; labirentler). Sen, dipte, saray-kulağın, senin kulağının en iç bölgesinde gizlisindir; saray, kralın kulağıdır."**

Saray, yalnızca bir kulak değil, "kâh açılan, kâh büzülen, zincirlerden bir yumak gibi kenetli duran sesli bir binadır". Bütün bu özellikleriyle de "Saray, kralın gövdesidir". İktidara geldikten sonra bir güç olmakla zafer elde edilmiş değildir. İktidar, her zaman diken üstünde olmaktır. Çünkü her şeye egemen olunduğunun düşünüldüğü an, her şeyi yitirmeye en yakın olunan andır. "İktidarın dayandığı dediğim dediklik, zafere ulaştığı andaki kadar kırılgan olmamıştır asla."

Krallık ortamında, düzenin tehdit eden seslerine uyum sağlayan saraylıların sözleri kadar sesleri de sahtedir. Tıpkı kapanan bir kapının soğuk, yaşamasız sesi gibi. İnsan sesi de bütün sesler içinde yakalanan ve şifresi çözülen akustik bir ayrıntıdır: Krallığın kontrol düzeni olarak düzenin genel siyasal akustiğinin içinde çözünüp gider.

Derken kral, şarkı söyleyen bir kadın sesi duyar bir gün. İlk kez bu sesin kaynağını merak eder. "Hiç kuşkusuz, bir kişiden geliyor bu ses, her kişi gibi biricik, benzersiz birisinden, ancak bir ses bir kişi değildir, havada asılı kalmış, şeylerin katılığından kopmuş bir şeydir. Ses de biricik ve benzersizdir, ama belki insandan farklı bir biçimde: Ses ile insan birbirine benzemeyebilir. Gene de gizli bir biçimde, ilk bakışta görünmeyen bir biçimde birbirine benzeyebilir: Ses, kişinin en gizli ve en gerçek yönüne karşılık gelebilir. O bedensiz sesi dinleyen, kendi bedensiz benin mi? Öyleyse, onu gerçekten duyuyor, anımsıyor ya da düşlüyor olman, hiç fark etmez. Gene de, sen o sesi algılayan kendi kulağın olsun istiyorsun; demek ki, seni çeken yalnızca bir anı ya da hayal değil, etten bir gırt-

* İtalo Calvino'nun "Kulak Kesilmiş Bir Kral" öyküsünün çevirisi Kemal Atakay'a aittir. Bu öykünün yer aldığı *Jaguar Güneş Altında* Şubat 2007'de YKY'den çıkacaktır.

** Parantez içinde İtalyanca sözcüklerin önce anatomi, sonra mimarlıktaki anlamları verilmiştir. (Kemal Atakay'ın notu)

lağın titreşimi. Bir sesin anlamı budur: Canlı bir kişi vardır, gırtlağı, göğsü, duyguları olan bir kişi; o, öteki bütün seslerden farklı olan bu sesi gönderir havaya. Bir ses, küçükdili, tükürüğü, çocukluğu, yaşanmış hayatın pasını, zihnin niyetlerini, ses dalgalarına kendine özgü bir biçim verme hazzını katar işin içine. Seni çeken, bu sesin varoluşa, ses olarak varoluşa kattığı zevktir; ama bu zevk seni, o kişinin başka herkesten nasıl farklı olabileceğini –sesi nasıl farklıysa– hayal etmeye götürür."

Bütün enerjisini tahtı ele geçirmek için harcayan kral, tahtını korumak için de olası düşmanlara karşı sürekli korku içinde yaşamaktadır ve ona eşlik eden, seslerin kışkırttığı ölüm düşüncesi ve korkusudur. Karanlıkta duyduğu bu kadın sesi, birden hayata dair düşüncelere geri döndürüverir onu; arzuları bir nesneye kavuşur.

Kimlik ve cinsiyet ayrımı üzerine çalışmaları bulunan felsefeci Adriana Cavarero, Calvino'nun öyküsünde insan sesinin, diğer seslerle karışmadığını, özellikle insanca olanın, siyasal olanın dışında bir yerde ortaya konduğunu ifade eder.* Bu da öyküye şarkı söyleyen kadının girmesiyle başlar. Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda sözünü ettiği insanın biricikliği, Calvino tarafından bu noktada vurgulanır. Bu ses, bir kişiden gelmektedir, her kişi gibi biricik, benzersiz birisinden...

Düzen çözümlemede öyküyü sesin üzerine kuran Calvino, "etten bir gırtlağın titreşimi" diyerek biricikliği olan sese dikkat çeker. Cavarero'ya göre her anlamca titreşimi hesaba katmayan varlığın sesel öz ifşasının yalın hakikatini kral gözden kaçırmıştır. İnsanların sözcükleri bir araya getirmeleri onların tipik özgürlükleri olsa da, –her ne kadar bunun doğruluğunu açıkça ortaya koysa da– bu, konuşanın biricikliğini gösteren yeterli gösterge değildir. Oysa, konuşanın sesi, tıpkı şarkı söylerken olduğu gibi, kullanılan sözler aynı olsa da her zaman başkalarından farklıdır. Cavarero, Calvino'nun ete, nefes alıp veren akciğerlere, kan pompalayan kalbe, kısaca bedene dolaylı olarak değinse bile, felsefi bir seçim yaparak işitme, konuşma, düşünme yetilerine göndermelerle dikkati baş kısmına çektiğini söyler. İnsanın biricikliği, onun yaşayan, nefes alan bir varlık olmasında değildir. Burada Calvino'nun seçimi açıktır. Örneğin, biricikliği vurgulayan özellik olarak görünüş de pekâlâ kullanılabilecekken, Calvino özellikle sese-işitme duyusuna odaklanır. Krallığın kulağı, siyasetin, benzer nedenlerle de felsefenin kulağı olur.

Cavarero'ya göre, sesin dışarı çıkması ile akustik algı arasındaki oyun, zorunlu olarak iç organları işin içine katar; bedenin derinliklerindekini ve bütün bedenlerden daha bedensel olanı anıştıran etten boşluklara tekabül edeni içerir. Ses titreşimlerinin elle tutulamazlığı, hava gibi renksiz olmakla birlikte, yumuşak bir ağızdan çıkar, etin kırmızılığına sürtünerek fışkırır. Bu da, Calvino'nun söylemeye çalıştığı gibi şu demektir: Ses, her tek tek insanın en gizli, en hakiki olanına eşdeğerdir. Varolanın ontolojik sırlarına değil, yaşamsallığına dair bir şeydir bu. "Bir ses, küçükdili, tükürüğü, çocukluğu, yaşanmış hayatın pasını, zihnin niyetlerini, ses dalgalarına kendine özgü bir biçim verme hazzını katar işin içine. Seni çeken, bu sesin varoluşa, ses olarak varoluşa kattığı zevktir; ama bu zevk seni, o kişinin başka herkesten nasıl farklı olabileceğini –sesi nasıl farklıysa– hayal etmeye götürür." Calvino'nun öyküsünde bu hazzı kışkırtan bir kadının şarkısıdır.

Cavarero, kadının şarkı söylemesinin baştan çıkarıcılığına, kadının varlığının bedensel yanına vurgu yapan yaklaşımın, geleneğin körüklediği kadın düşmanı okumanın Homeros'un Siren'lerine kadar geri götürülebileceğini belirtir. Calvino ise şarkı söyleyen kadın imgesinde yeni ufuklar açar. Geleneğin buyurduğunun tersine, şarkı söyleyen kadın imgesiyle, dinleyici yalnızca onun biricikliğine, yaşamsallığına, tekrarlanamazlığa ve dolayısıyla bu imge üstünden her tek tek insanın biricikliğine kulak kabartır.

Kuşkusuz, kral daha önce şarkı dinlemiştir. Ama bu kadının şarkısıyla ilk kez iletişim kurmak ve o da şarkı söylemek ister. Benliğinin bir parçası, bilinmeyen sesi bulmaya koşmaktadır. Onun kendini duyurma zevki krala da bulaşmıştır. Kral da bir ses olmak, tıpkı kadınının sesini duyduğu gibi, kendi sesinin de onun tarafından duyulmasını istemektedir. Ama ne yazık ki şarkı söylemeyi bilmemektedir. "Şarkı söylemeyi bilsen, belki de

* Adriana Cavarero, *A più voci-Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, 2003.

hayatın farklı, daha mutlu olurdu; ya da üzgün olurdu (farklı bir üzgünlük ama, uyumlu bir hüzün). Belki de kral olma gereğini duymazdın. Şimdi burada, bu gıcırtılı tahtın üzerinde, gölgeleri gözetler halde bulmazdın kendini. Belki de gerçek sesin, düğümlenmiş boğazından, kuru ve gergin dudaklarından kopamayan şarkı, benliğinin derinliklerine gömülü. Ya da sesin şehre dağılmış geziyor, uğultuya karışmış tınılar ve tonlar olarak. Şu an ya da geçmişte kim olduğun ya da gelecekte kim olabileceğin (kimsenin bilmediği bir şey), bu seste açığa çıkacak."

Kral kadınla düet yapmak istese de, kadının yalnızca sesini duymakta, şarkının sözleri hâlâ bir önem taşımamaktadır. Burada "öteki" kadındır. Cavarero'ya göre Calvino, Batı kültürünün en ünlü heteroseksüel basmakalıp düşüncelerinden biriyle kendini sınamaya girişir. Geleneğe göre şarkı erkekten çok kadına yakışır; kadın, ruhundan daha önemli olan bedenini de bu temsilde kullanacaktır. Gayet uyumlu bir biçimde ataerkil simgeler düzeni, eril olanı ussal, dişil olanı bedensel olanla tanımlamıştır. Calvino, siyaseti genel akustik bir düzene eşlik ettirerek devrimci bir işe kalkışmıştır. Bir yanda krallığın karışık, güvenilmez, öldürücü sesleri vardır; bir yanda da siyasal alanın dışından gelen, yol gösteren, yaşamsal ve farklı bir ses vardır. Bu yerde kadın vardır ve fidye ile kurtarılmış yankı uyandıran bir rehine gibi geleneğe ikram edilmiştir: Siyaset üstü alanın bildik ilkelliğini temsil etmez, bilakis siyaseti hesapta olmayan kategorilerle kendisini ölçüp tartmaya zorlayan bir sesliliğin katıksız hakikatidir.

Her ses tarafından tehdit altında olan kral, gerçekten yalnızdır. Fakat bu yalnızlığı, mantığının isyan ettiği, düzenin dışında bir hayatın romantik damgası değildir; zaten kendisi bu düzenin içindedir ve bir parçasıdır. Kadının şarkısıyla kendi biricikliğine dair içinde bir merak uyanacaktır. Kendisini, ilk kez bir sesi sınıflamak, yorumlamak zorunda hissetmeksizin ona cevap vermek durumunda hissedecektir. Kendisinin bir bedeni olduğunu, yaşadığını hissedecek, şarkı söylemeye kalkıştığında, kendi sesinin olduğunun, kendi ontolojik hakikatinin farkına vardığında da artık bir kral olamayacağının bilincine varacak; kral "öteki"yle empatik bağ kuracak ve kendi tutsaklığıyla yüzleşecektir.

FİLİZ ÖZDEM

De Colligendo Rerum et de eo Quod Sentitur ya da Eskiden Eğlenemiyorduk Galiba

Pul deyince farkında olmadan ülkelerden söz edilir. Bunun nedeni üzerine pek fazla düşünülmez. "Ülkesiz pul olabilir mi?" diye sormak akla gelmez. Ya da bu sorulduktan sonra, "Pulsuz ülke olabilir mi?" diye devam ettirmek.

İkisinin de yanıtı aynıdır: Hayır! Çünkü pul, bayrak ve para gibi, bir ülkenin bağımsızlık simgelerinden biridir. Bu üç ayaktan biri eksikse, o ülkenin bağımsız olmadığına kafada şüphe kalmayacak kesinlikte karar verilebilir.

Koleksiyon, sosyalleşmede çok önemli bir araçtır. En temel koleksiyon da, akla ilk gelen *pul koleksiyonu*dur. Burada, özelde ve yer ölçüsünde bundan söz edeceğim: Neden en temel koleksiyon? Bir: Söylediğim gibi temel bir koleksiyon olmasaydı ilk akla gelen o olmazdı. İki: Çünkü maliyeti fazla değildir. Sözünü ettiğim eskiler ve 80'lerde ilk gençliklerini yaşayanlar bile, zarf üzerindeki pulları –kimi usulünce suda ıslatarak, kimi bilmeden zarftan soyup alarak– çıkarmış ve niteliklerini tam olarak karşılamasa da yine de bir koleksiyon yapma uğraşına girişmiştir: Kendisine gönderilmiş bir mektubun zarfındaki pulları almanın maliyeti de yoktur. "Ben de bir zamanlar topluyordum," ya da "Benim de çok eski bir pul koleksiyonum var," gibi tümceler dökülür dillerinden bu toplayıcıların. Bu şekilde de toplamış olabilirler, daha profesyonel yaklaşarak da. Ama arada fark yoktur. Ortak payda, alınan keyfin kendisidir.

Neden böyle bir toplama ihtiyacı duyar ki insan? Ya da, bu sözü edilen kimseler neden bunları toplamak gereği hissetmişlerdir? Bunun tek bir yanıtı olduğunu söyleyemeyiz. Herhangi bir seriyi ya da seri oluşturacağı

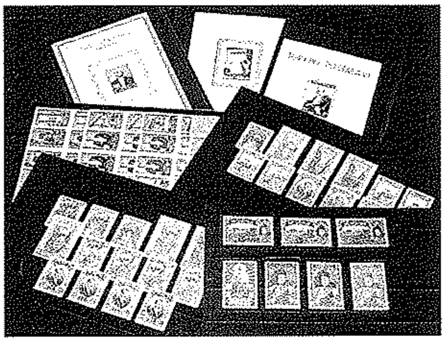
düşünülen bir grup *şeyi* (renklerine, boylarına, ülkelerine, vb göre) tamamlayabilmek arzusu ve isteği ve başarınca duyulan haz ya da kişisel rahatlama (rehabilitasyon), verilebilecek yanıtlardan sadece ikisidir.

Dar anlamda puldan söz edecek olmama rağmen bir koleksiyonun, gerçekten de "koleksiyon" olarak adlandırılabilmesi için bazı şartlara özen gösterilmesi de şarttır. Zira gelişigüzel toplanmış pulları (ya da diğer *şey*leri) koleksiyon olarak adlandırmak olanaksızdır.

Amatör bir koleksiyoncu için koleksiyonu en az maliyetle oluşturmak keyif verici bir şeydir. (*Amatör* sözcüğü yanlış ve bu yanlış anlama nedeniyle olumsuz olarak algılanmamalıdır: Belki, bu işin ticaretini yapanlar *profesyonel* olarak adlandırılabilir. Ancak bu *profesyonel* koleksiyon da yapmaya devam ediyorsa ve/ya yapıyorsa, o da yukarıdaki anlamda bir amatördür ve bu özellik onun en önemli sanıdır ve amatör olmakla övünç duyar.) Kendinde fazladan bulunan parçaları diğer koleksiyoncularla değiş-tokuş yaparak kendinde olmayanları koleksiyonuna katmak her iki taraf için de kârlı bir şeydir. Her iki tarafın da kazandığı bir oyundur bu: Bir *Win-Win* durumu söz konusudur.

Bu değiş tokuşlar sırasında bir yandan farklı ülkelerden farklı ilgi alanları olan insanlarla tanışılıp, dostluklar geliştirilirken, diğer yandan da o ülke hakkında farkında olmadan bilgisi artar insanın. Şart mı? Değil, tabii. Kötü bir şey mi? Hayır. Yurt dışındaki biriyle de illâ ki aslanlı, kaplanlı, kanaryalı, hamsili futbol "geyiği" dönemeyeceği için, ister istemez biraz daha yüksek seviyeden sohbetlere dönüşür bu yeni insanlarla girişilecek olan yazışmalar. Ve ister istemez kişinin ekin dağarcığı genişler.

Şimdilerde çoğu kimsede gözlemlenebilen ve sırf ilginç kimselermiş *gibi yapmak* için sahip olduklarını iddia ettikleri alışılmışın dışındaki ilgi alanları ve meraklar gibi değil*, saf ilgiden kaynaklanan merakları bu kimseleri lokomotifler, uçaklar, mantarlar, yararlı ve zararlı böcekler, tablolar, heykeller, yerel yemekler, vb hakkında inanılmaz denebilecek denli bilgi sahibi kimselere dönüştürür.



Bencil bir hobi gibi görünmesine (ve bazı zamanlarda gerçekten de öyle olmasına) rağmen bu "bencillik," bu "kişiye özel oluş;" "Bilgisayarınızı bu yeni eklentilerle kişiselleştirin!", "Kullandığınız e-posta sunucunuzu bu eklentilerle kişiselleştirin!", "Chat programınızı şöyle eklentilerle kişiselleştirin!" çağrılarıyla taban tabana zıttır: Kişinin, kendisine sunulanlarla değil, kendi kafasındakilerle şekillendirdiği "kendine özel" ve kendisine sunulanla oluşturması beklenen "kendine özel"in anlamları aynı olamaz.

Toplanmış bir grup *şeye* koleksiyon diyebilmek için bu grubun sahip olması gereken bazı özellikler vardır: Toplanan şeylerin kendi içlerinde tutarlılığı en büyük şarttır: "Pul topluyorum" diyerek, damgalı-damgasız, yerli-yabancı her pulu toplamak keyif verebilir, evet. Ancak, bu şekilde pul toplayan biri, 'Benim de bir pul koleksiyonum var,' diyorsa, üzgünüm ama, pek iddialı konuşuyor, yanılıyordur; elinde sadece düzensiz, gelişigüzel toplanmış pullar vardır. Koleksiyon sakladığını düşünerek gereksiz *şey*leri, par-

* "Aslında şu an yaptığın, yapmak istediğinin zıddıdır. Çünkü bir telaşla kitapların en güzellerini toplayınca kendinin de iyi tahsilli biri diye görüleceğini/düşünüleceğini zannediyorsun; halbuki yanlış iş oluyor ve koleksiyonun kendisi senin nasıl tahsilden uzak olduğunun kanıtı haline geliyor. Üstelik, en güzel kitapları toplamadığın gibi, beğenilerini ölçüsüzce dağıtan kimselere güveniyorsun ve böyle yalanlarla kitapları övenlerle ve bu işlerden para kazananların gökte arayıp yerde hazır bulduğu zengin bir hazine oluyorsun. Yoksa hangisinin antika ve çok değerli olduğunu veya hangisinin değersiz ve sadece çok eskimiş olduğunu bilmek/ayırmak becerisi sana nereden gelecek ki?—tabii eğer bu kitapların ne kadar yendiklerine ve sayfalarının ne kadar kesilmiş olduğuna bakıp bir de kitap kurtlarının olay mahallinde ifadelerini alarak tutanak kaydedemiyorsan. O zaman o insanların doğruluğu ve güvenilirliğine tanısı ne ve nasıl olacak?" Samsatlı Lukianos'un (İS 120 - 180) *Cahil Kitap Toplayıcısı* adlı eserinden, ed. A.M. Harmon *Lucian*, The Loeb Classical Library 3. Cilt, (London, W. Heinemann; New York, Macmillan [1913-1967]), s. 174.

çaları da sakladığından haberi yoktur. Pullar; ülkelerine ya da konularına göre, ya tümü damgalı ya da tümü damgasız olmak kaydıyla toplanır. Bu toplama eyleminde de dikkat edilecek en önemli şey -ki aslında tüm koleksiyonlar için ilk şart budur- toplanan şeyin, *burada pulun*, kondisyonudur: Dantelleri eksik, kırık olmamalı, damgasızsa (yani postadan geçmemişse ve arka yüzündeki zamkı üzerindeyse) zamkında gerek parmak izi olsun gerek sararma olsun, en küçük bir leke bulunmamalıdır. Damgalı pul koleksiyonuysa yapılan, yine dikkat edilecek noktalar vardır: Dantellerinin yine eksiksiz ve kırıksız, pulun zamksız arka yüzünün temiz, damgasının yuvarlak ve okunaklı ve pulu kirletmemiş olması gereklidir.

Diyelim ki, bir ülke koleksiyonu yapılıyor. Bu, o ülkenin pullarını gelişigüzel toplayarak -bir pul serisinin resmini beğenip onu almak, diğerininkini beğenmeyip onu da koleksiyona eklememek gibi bir şekilde- olmaz. Her ülkede, o ülkenin tüm pullarının, tedavüle çıkış tarihlerine göre sıralandığı ve her yıl yeni çıkan pulların da eklenmesiyle gelişerek ve genişleyerek basılan kataloglar bulunur. Bunlar, Türkiye için konuşmak gerekirse, ilk pulun kullanıldığı 1863 yılındaki 1 numaralı Osmanlı İmparatorluğu dönemi pulundan başlayıp, Türkiye Cumhuriyeti'nin, kataloğun çıktığı yıl tedavüle çıkmış olan son puluna dek tüm pulları içerir. Her pulun bir numarası ve her serinin bilindik bir adı vardır. Bu adlar; pulun içeriğinden gelebildiği gibi (örneğin, basımları Cenova'da, Viyana'da, vs yapıldığı için "Cenova serisi", "Viyana serisi" vb. olarak anılan pullar), o ülkenin tarihindeki önemli bir olayı, bir önde geleni, ülkenin kendine has özelliklerini vb. anmak için çıkarılmış pulların kendilerinden de gelebilir: 1924 yılında Lozan Antlaşması'nın imzalanması anısına çıkarılan "Sulh Hatırası" serisi, 1953 yılında İstanbul'un Fethinin 500. yılı anısına çıkarılan "Fatih" serisi, Türk yemeklerinin tanıtıldığı "Türk Mutfağı" serisi vb. (Gerçekte adları böyle değildir bu serilerin ama bu şekilde anılırlar.)

Bu pullar, maddi olanaklar ölçüsünde, 1 numaradan başlayıp son yılın son puluna kadar toplanabileceği gibi, yine maddi olanaklara göre yıllara göre toplanmaya da çalışılabilir. Her ikisi de kabul görür koleksiyonlardır, çünkü bir disiplin çerçevesinde toplanmaya çalışılmaktadırlar. Ancak, diğer toplama biçimleri (beğenilen serilerin toplanması) ve sadece bu biçimi devam ettirmek durumunda bu, önceden de değindiğim gibi bir koleksiyon oluşturmayacaktır.

Türk pulları, Osmanlı İmparatorluğu dönemi, Ankara Hükümeti ve Türkiye Cumhuriyeti pulları olmak üzere 3 dönemde ele alınır. Bu ayrımlar, en başta da belirttiğim gibi, pulun bağımsızlık simgesi oluşundan kaynaklanmaktadır. Kabaca örneklemem gerekirse, Anadolu'ya geçen ve bağımsızlık hareketini başlatan Mustafa Kemal ve yandaşları, Anadolu'daki örgütlenme hareketini sağlayacağı zaman, haberleşmeyi sağlamak üzere kullandığı pullarda "Ankara" adını "sürşarj"* ettirmiş ve kullanmıştır, çünkü Ankara Hükümeti, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrı ve bağımsızdır, kendi pulunu kullanacaktır. Cumhuriyet'in ilanı ile de Ankara Hükümeti dönemi pulları yerini Türkiye Cumhuriyeti'nin pullarına bırakmıştır.

Koleksiyon yapacak kişi, maddi durumuna göre, kendini sıkıntıya sokmayacak şekilde, bunların tümünü kapsayan bir koleksiyon yapabileceği gibi, bunlardan birini seçerek de -ama mutlaka kataloğa göre olması kaydıyla- yapabilir.

Ülke koleksiyonu değil de seçilen bir temanın koleksiyonu yapılacaksa, ilk kural bunda da değişmez: Kondisyon mutlaka iyi olmak zorundadır. Ardından da, -diyelim ki kuşlar teması seçildiyse- tüm dünya katalogları taranarak, bu kataloglarda yer alan tüm kuşlar toplanmaya çalışılır. Konu *kişiselleştirilerek*, "yırtıcı kuşlar", "balıkçıllar",

* Sürşarjlı pullar: Ücret tarifesindeki bir değişiklik üzerine, kullanılmayarak posta idaresinin elinde kalmış olan pulların değerlerinin, yeni ücret tarifesine göre değiştirilmesi amacıyla, yeniden baskıdan geçirilmesiyle elde edilen pullardır. Bu elde kalmış eski pulların sürşarj edilebilmeleri için, idarenin elinde aynı puldan çok sayıda ve bozulmamış, düzgün tabakalar halinde bulunması gerekir. Sürşarj edilen pulun değeri genellikle düşürülür. Eski rakam okunmayacak şekilde örtülür ve yeni değer genellikle bir süsleme şekli veya yazı ile basılır. Bu yolla, sahte sürşarjlı pul olasılığının kısmen önüne geçilmiş olur. Sürekli pullar sürşarjlanma yoluyla başka değerde sürekli pullara çevrilebilecekleri gibi, anma pullarına da çevrilebilirler. Aynı şekilde, anma pulları da bu yöntemle sürekli pula çevrilebilirler. Bunlara ek olarak, aynı işlem, resmî posta pulları için de yapılabilir. Bu durumlarda pulun ilk değerinin değiştirilmesi şart değildir.

"baykuşlar", "ördekler", vb kategorilere daraltılarak daha özel koleksiyonlar da yapılabilir. Artık söylememe gerek yok sanırım: Kural burada da, seçilen konuda, tüm dünyada (ya da daha dar ve belli bir coğrafyada) yer alan ülkelerde çıkmış olan tüm pulları bir araya getirmeye çalışmaktır.

Koleksiyoncu, yaptığı koleksiyondan keyif almanın yanı sıra bu koleksiyonun değer kazanmasını da ister. Ancak burada şu akıldan çıkmamalıdır ki, yapılan koleksiyonun ciddiyeti ve kondisyonudur o koleksiyonun değer kazanmasını sağlayan. Ve akıldan çıkmaması gereken diğer şey de, "değer"in göreliliğidir.

Ne yazık ki çoğu kimse, ilginin eskiden olduğu kadar fazla olmayışından ve bu nedenle oluşan bilgisizlik ve meraksızlıktan ve kulaktan dolma yanlış bilgilerden dolayı, eski olan her şeyin değerli olması gerektiğini düşünmekte ve bu düşünceyle de ellerindeki eski olan her şeyi değerli sanmak yanılgısına düşmektedirler. Ve bu yanlışı, pul ve pul koleksiyonu hakkındaki düşünceleri için de sürdürmektedirler. Bu noktada bilinmesi gereken şey, değerin eskimeyle değil, arz-talep doğrultusunda oluştuğudur. En basit ekonomik kuraldır burada da geçerli olan: Fiyat dengesini arz ve talep belirler. Ve zorlamayla fiyat olmaz! Bu kural ne için farklılık gösterir ki pul için göstersin? Fiyat, dünyadaki pul borsasında belirlenir. Böyle bir borsa -ülkelerin menkul kıymetler borsaları gibi kurumlaşmış borsaları kastediyorum- elbette ki yoktur. Ancak, tüccarların alım satımı sırasında, neyin ne kadar ettiği ya da etmediği görülür. Bu fiyatlar kataloglarda yer alanlardan değişiklik göstereceklerdir elbette. Zira, katalog yılda bir kere çıkan bir yayın olarak sadece pulları sıraya sokmaya yarayan bir liste-kitap olduğu gibi, yine sadece bir referans olarak kullanılan bir rehberdir. Ama ticaret dinamiktir ve fiyat değişken olmaktadır.

Eski olanın değerli olacağı yönündeki yanlış kanı, Osmanlı İmparatorluğu dönemi pullarında özellikle aşikârdır. Üzerinde tuğra ya da eski yazı bulunan bütün pullar, bu yanlış düşünüş nedeniyle değerli sanılmaktadır. Tabii ki bunların arasında yüksek değerde olanları vardır. Ancak, bu tümü için bir genelleme yapabilmek için yeterli değildir. Tiraj ve toplayıcı sayısı, bunu anlamakta kullanılabilecek bir ölçüttür. Koleksiyoncu artarken tirajın düşmesi, harcanan pulların artması durumunda pulun değeri artacaktır.

Bu noktaya dek yazdıklarım sadece pul için yazılmış olmasına karşın en geniş anlamıyla 'koleksiyonculuğu' veya 'toplayıcılığı' (nasıl anılırsa anılsın) yapılan tüm *şey*ler için geçerlidir.

'Koleksiyonun maddi değeri' ise aslında koleksiyonculuğun ikincil derecede önemli bir motividir. *Amatör* koleksiyoncu, koleksiyonunu satmak düşüncesiyle toplamaz çünkü. Ancak para, günümüzde de eskiden olduğu kadar önemlidir fakat eskisine oranla gücünü daha fazla hissettirmekte ve insanları bağımlı hale getirmekte hayli yol almıştır: 80'lere hızlı bir dönüş yaparak kendini daha gözle görülür hale getiren ve artık bundan rahatsızlık duymayan -çünkü dönem buna izin veriyordur artık- 'köşe dönücülük' olgusunun olgunluğunu doyasıya yaşadığı zamanımızda para hırsı daha önce de bahsettiğim hazmedilmemişlikle birleşince bu sonuç çok doğaldır.

Konudan sapmadan devam edelim: Koleksiyonunun değerlenmesini herkes ister. Ama bu istekte baskın olan satma isteği değil koleksiyonun değer kazanmasının kişiye vereceği hazdır. Yazık ki, eğitimin ve yaşam şartlarının kalitesinin böylesi olduğu ülkemizde koleksiyon -ucuza dahi mal edilebilecek bir koleksiyon- lüks bir eğlenti gibi görülebilmekte ve bu inanış da ilgisizlik ve bilgisizlikle birleşince, koleksiyon olmayan ancak koleksiyon olduğu düşünülen 'toplamalar'dan para (hem de yüksek meblağlar) kazanma beklentisini beraberinde getirmektedir. Peki koleksiyon sadece kişisel bir uğraş mıdır? Eh, ne de olsa buraya kadar çok yüzeysel de olsa kişi için olan bölümünden söz ettim. Bencil bir uğraş mıdır? Bencil bir uğraş olsaydı sosyalleşmeye olan olumlu etkisinden nasıl söz edebilirdim ki? Bu yüzden yanıtım, "Tabii ki hayır!" olacaktır.

Örneğin, filateli sergileri bu sosyalleşmeyi sağlayan ilişkileri geliştirmeye yarayan büyük organizasyonlardır. Dünyada filateliye verilen önemin, en az futbol dünya kupası ya da *Formula1* yarışlarına verilen önem kadar olduğunu belirtmek gerekir.

Tabii, bu başka bir yazının konusu olabilir. Konu aslında çok daha açılımlı olmasına rağmen bu yazı, bu noktada bir parça da olsa bir soru işaretine karşılık verebilecek ve yeni soru işaretleri oluşturmayı sağlayacak yeterliktedir diye düşünüyorum.

İSMAİL BESİM EMİRMAHMUTOĞLU

Freud'un Ağıdı

Sene 1915. Goethe anısına bir kitap hazırlanacak, zamanın ünlü yazar ve düşünürlerinden kitaba yazılarıyla katkıda bulunmaları isteniyor. Kitabın adı Das Land Goethes (Goethe'nin Ülkesi) olacak. O zamanlar hâlâ Viyana Berggasse No. 19'da yaşayan Sigmund Freud bir süre önce iki arkadaşıyla çıktığı bir gezintinin kendisine düşündürttüklerini "Geçicilik Üzerine" başlıklı bir kısa yazıda kaleme alıyor kitap için. Üçü güzel bir yaz günü Avusturya ve İtalya sınırındaki Dolomit dağlarının eteklerinde gezinirken, pesimist şairin ve sessiz sakin arkadaşının bu muazzam güzellik karşısında hazla kendinden geçmektense, önünde sonunda geçeceğini düşünerek üzülmeleri ve bu gelecek-ölüm için önceden yas tutmaları Freud'u yas, ölüm ve güzellik üzerine düşünmeye itiyor. Bu yazıda adı verilmeyen sessiz sakin arkadaş Lou Andreas Salome, "genç ama meşhur" şair ise Rainer Maria Rilke. Elimizde işte bu kısacık yazıdan yola çıkarak yazılmış bir kitap var: Freud's Requiem. Bir psikanalist olan Matthew von Unwerth'in, psikanalisti öldükten sonra yazdığı kitap 2005 yılında, Riverhead Books tarafından yayımlanmış. İşte Freud'un pek bilinmeyen ve 240 küsur sayfalık bir kitaba ilham veren kısa yazısı:

Geçicilik Üzerine

Bir süre önce sessiz sakin bir arkadaşım ve genç ama meşhur bir şairle birlikte çiçeklerin tomurcuklandığı güzel bir kırda gezintiye çıktık. Şair doğanın güzelliğine hayran kaldı ama zevkini çıkaramadı. Bütün bu güzelliğin, insanın elinden çıkma bütün güzel ve muhteşem şeyler gibi, yok olmaya mahkûm olduğu düşüncesi onu rahatsız etmişti. Bir zamanlar inandığı ve hayranlık beslediği her şey ölüme mahkûm olduğu için değerini yitirmişti.

Bütün güzel ve mükemmel şeylerin çürüyecek olması, bildiğimiz gibi, insanın zihninde iki farklı tepkiye yol açar. Biri genç şairinki gibi acı verici bir umutsuzluktur, diğeri de bu aşikâr gerçeğin inkârı. Hayır! Doğanın ve Sanatın, duyu dünyamızın ve dış dünyanın bütün bu güzelliklerinin gerçekten de yok olacak, hiçliğe dönüşecek olması imkânsız. Buna inanmak çok duyarsız ve küstahça olurdu. Bir biçimde bu güzelliğin bütün yıkıcı güçlere direnmesi ve onları alt etmesi gerekiyor.

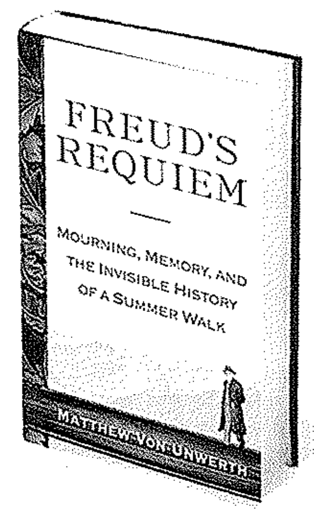
Ama bu ölümsüzlük talebi, kuşku götürmez biçimde, gerçekliğe sahip çıkma isteğimizin bir sonucudur: acı olan yine de gerçek olabilir. Her şeyin geçici olduğu görüşünü çürütmenin bir yolunu bulamadığım gibi, güzel ve mükemmel olanın lehine bir istisna olduğu konusunda da ısrar edemedim. Ama bu kötümser şairin geçiciliğin güzel olanın değerini azalttığı yolundaki görüşüne itiraz ettim.

Aksine artırır! Fanilik değeri, nedret değeridir. Haz alma olasılığının sınırlanması hazzın değerini artırır. Güzelliğin geçiciliğinin o güzelliğin bize verdiği hazzı kesintiye uğrattığı düşüncesinin anlaşılmaz olduğunu söyledim. Doğanın güzelliğine gelince, kışın yok ettiği her güzellik bir sonraki sene tekrar gelir; o halde hayatımızın uzunluğunu kıstas alarak bu güzelliğin sonsuz olduğunu söyleyebiliriz. İnsan bedeninin ve yüzünün güzelliği hayat süresince yavaşça yok olur ama bu geçiciliği taze bir cazibe katar ona. Sadece tek bir gece açan bir çiçeği sırf bu yüzden daha az güzel bulmayız. Bir sanat eserinin veya bir entelektüel eserin salt zamansal sınırlılığı nedeniyle güzelliğinin veya mükemmelliğinin değerini niçin kaybetmesi gerektiğini de anlayamıyorum. Bugün hayranlık beslediğimiz resimlerin ve heykellerin toza dönüşüp yiteceği günler de gelecek; ya da bizden sonra gelecek olan nesil şairlerimizin ve düşünürlerimizin eserlerini artık anlamayacak veya dünya üzerindeki bütün hayatın sona erdiği bir jeolojik döneme girilecek, ama bütün bu güzelliğin ve mükemmelliğin değerinin tek kıstası bizim duygusal yaşamımızdaki önemi olduğundan, bizden sonra da hayatta kalmasına gerek yoktur; mutlak süreden bağımsızdır.

Bunların su götürmez gerçekler olduğunu düşündüm ama ne şair ne de arkadaşım üzerinde bir etki bırakamamış olduğumu fark ettim. Başarısızlığımdan, muhakemelerinin güçlü bir faktörün etkisi altında ol-

duğunu çıkarsadım ve sanırım daha sonra bu faktörün ne olduğunu keşfettim. Güzellikten haz almalarını engelleyen, yasa başkaldırıyor olmalarıydı. Bütün bu güzelliğin geçici olduğu fikri bu iki duyarlı zihne güzelliğin kaybının yasını önceden tattırıyordu ve zihin acı veren her şeyden kendini dürtüsel olarak geri çektiğinden, güzellikten aldıkları hazzın bu güzelliğin geçici olduğu düşüncesiyle kesintiye uğradığını hissediyorlardı.

Sevdiğimiz veya hayranlık beslediğimiz bir şeyin kaybının yasını tutmak meslekten olmayan bir insan için o kadar doğal bir şeydir ki, bunun aşikâr olduğunu düşünür. Ama psikologlar için yas kocaman bir bilmece, kendi üzerinden açıklanamayan ama başka bilinmezliklerin kaynağı olan olgulardan biridir. Belli ki, gelişimin ilk evrelerinde kendi benliğimize yönelen belli bir sevgi kapasitemiz var – buna libido adını veriyoruz. Daha sonra, yine gelişimin oldukça erken bir evresinde, libido benlikten nesnelere yönelir ve böylece bu nesneler benliğin içine alınır. Bu nesneler zarar görür veya kaybedilirse sevme kapasitemiz (libidomuz) bir kez daha özgürleştirilmiş olur; o zaman ya başka nesneleri içine alır ya da geçici olarak egoya yönlenebilir. Ama libidonun nesnesinden ayrılışının bu kadar acı veren bir süreç olmasının nedeni bizim için hâlâ bir muammadır ve şu ana değin bunu açıklayabilecek herhangi bir hipotez oluşturamadık. Sadece libidonun nesnesine tutunduğunu ve elde bir ikame varken bile kayıp nesnelerden feragat etmediğini görüyoruz. İşte yas da böyledir.



Şairle savaşın çıkmasından önceki yaz sohbet etmiştim. Bir sene sonra savaş çıktı ve dünyanın bütün güzelliklerini elinden aldı. Uğradığı kırların ve yolu üzerinde karşısına çıkan sanat eserlerinin güzelliğini yok etmekle kalmadı savaş; onun yüzünden uygarlığımızdan duyduğumuz gururu, çok sayıda düşünüre ve sanatçıya beslediğimiz hayranlığı ve uluslar ve ırklar arasındaki farklılıklar karşısında kazanılacak nihai bir zafere dair umutlarımızı da yok etti. Bilimimizin yüce tarafsızlığını maskeledi, dürtülerimizi bütün çıplaklığıyla ortaya çıkardı ve en asil zihinlerin yüzyıllarca verdiği eğitimle eğittiğimizi sandığımız kötücül ruhları azat etti. Ülkemizi yeniden küçük bir ülkeye dönüştürdü, dünyanın geri kalanını uzak kıldı. Sevdiğimiz her şeyin büyük bölümünü elimizden aldı ve değişmez sandığımız şeylerin ne kadar geçici olduğunu gösterdi.

Nesnelerinin çok büyük bir bölümü elinden alınmış olan libidomuzun elde kalanlara bu kadar sıkıca tutunmasına, ülkemize olan sevgimiz, en yakınımızda olanlara bağlılığımız, ortak değerlerimize dair gururumuz birden güçlendi. Ama kaybetmiş olduğumuz diğer şeyler, bu kadar dayanıksız ve direnimsiz çıktıkları için değerli değiller mi artık? Belli ki çoğumuz için böyle bu ve bana göre bu büyük bir hata. Böyle düşünen ve kalıcı olmadığı anlaşılan değerli şeylerden elini çeken kişiler, aslında kayıp olanın yasını tutmaktalar sadece. Bildiğimiz gibi yas tutma, ne kadar acı verici olsa da kendiliğinden sonlanır. Kaybedilmiş olan her şeyden feragat ettikten sonra, kendini de tüketir ve libidomuz bir kere daha özgürleşmiş olur (tabii hâlâ genç ve aktifsek). Bunun, bu savaşın yol açtığı kayıplar için de geçerli olmasını umalım. Yastan çıktıktan sonra, medeniyetin hazinelerine duyduğumuz hayranlığın, kırılganlıklarının farkına varışımızla azalmadığı görülecektir. Savaşın yıktığı her şeyi tekrar inşa edeceğiz, belki de daha sağlam bir zemin üzerine ve öncesine göre çok daha dayanıklı bir biçimde.

Sigmund Freud, Viyana, Kasım 1915

ŞEYDA ÖZTÜRK

Uluslararası Žizek Araştırmaları Dergisi



Tin bir Kemiktir! - Žizek Doggy Tişört (Kantçı Köpecikler İçin)

Ocak 2007 itibariyle herhangi bir ücret ödemeden internet üzerinden takip edebileceğimiz bir akademik dergiye kavuşuyoruz: *International Journal of Žizek Studies*. *Teorinin Elvis*'i diye de tanınan Slavoj Žizek'i ve sadece Žizek'i ele alacak olan dergi bir internet şakası değil, 30 küsur akademisyenden oluşan yayın kurulunun da şüpheye yer bırakmayacak biçimde gösterdiği üzere ciddi bir girişim. *IJŽS*'nin yayın kurulunda Fredric Jameson var, Jean Copjec var, Slavoj Žizek'in ta kendisi var, Türkiye'den Bülent Somay da var. Leeds Üniversitesi İletişim Bölümü tarafından çıkartılan derginin ilk sayısı yayımlanmış yazılardan kotarılacakmış. Sonraki üç sayıda sırasıyla "Žizek ve Badiou", "Žizek ve Hegel" ve "Žizek ve Sinema" konularına odaklanılacak. Şu adresten ulaşılabilir: http://ics.leeds.ac.uk/zizek/home.cf Bu arada derginin logosunu taşıyan iç çamaşırlarının, çantaların, bardakların (*IJŽS objets de kitsch*) satıldığı şu site meraklılarına ilgi çekici gelebilir; bize ziyadesiyle manidar geldi: http://www.cafepress.com/zheads

İntiharı Seçmek... Belki de Kaderden Kuşkulanma Anı

Bilge gerektiği kadar yaşayacak,
yaşayabildiği kadar değil.
Seneca

Paul Celan, Cesare Pavese, Virginia Woolf, Primo Levi, Stephan Zweig, Ingeborg Bachmann, Walter Benjamin, Sergey Yesenin, Arthur Koestler, Ernest Hemingway, Vladimir Mayakovskiy, Georg Trakl, Sylvia Plath... Bu uzatılabilecek listede yer alan sanatçıların hepsi intihar etti. Her biri bedenini bir dünya mekânı olarak kullanmaktan vazgeçti. Her birinin farklı bir gerekçesi vardı. Kiminin içine "kara güneş" doğmuştu, kimi ise böyle bir dünyada yaşamak istemiyordu artık, ölümünü önceleyerek "kadere" karşı itaatsizlik hakkını kullanıyordu. Adları anılanlar çağımız sanatçıları olmakla birlikte intihar belki de insanla yaşıt.

Temel ve evrensel konuları işlemekteki ustalıkları nedeniyle daha zamanında ünleri Roma İmparatorluğu'nu aşan Terentius, Cicero, Horatius gibi önemli ilk yüzyıl yazarlarından biri olan, aklı ve insanı yazarlığının merkezine koyan ve hayatı boyunca bağnazlığa karşı bir tutum sergileyen Seneca da intihar ederek ölür. Seneca'nın intiharı aslında bir ölüm cezasının uygulanmasıdır. Özellikle Neron'un vahşi yönetimi sırasında pek çok Romalı intihara zorlanır; intihar biçimi de bütün Romalı soylulara tanınan hak gereğince kendine bırakılır.

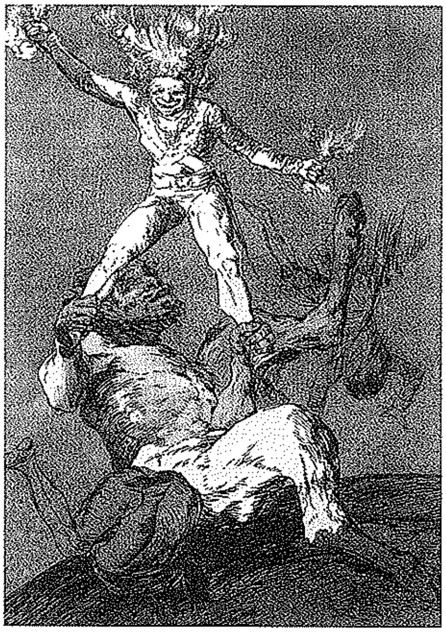
Seneca'nın ölümle burun buruna bir hayat geçirdiğini söylemek de yersiz olmaz. Parlak hitabet yeteneğiyle genç yaşta üne kavuşunca İmparator Caligula'nın öfkesinin hedefi olur ve ölmesi istenir ama ömrü boyunca çektiği nefes darlığı sayesinde, hasta bir insanın ölümünü istemeyi kendine yediremeyen imparatorun affına uğrar. Oysa aynı hastalığın verdiği acılara katlanamadığı günlerde intihara kalkıştığı da olmuştur düşünürün. 44 yılında da İulia Livilla ile zina yaptığı için ölüm cezasına çarptırılır, cezası Korsika'da sürgüne çevrilir. Adada sürgünde yaşadığı günler hayatının dönüm noktası olur.

Sonunda, 65 yılında Neron tarafından intihara zorlanır. Genç yaşta tahta geçen Neron'un vahşetini ona hocalık eden Seneca da engelleyemez ve sonunda annesini, erkek kardeşini öldürdükten sonra sıra hocasına gelir.

Düşünürün Lucilius'a yazdığı mektuplarda tarif ettiği gibi bir ölümü seçmesine izin verilir. 77. mektupta "Sakın, Marcellinus'um, sanki önemli bir konu üstünde fikir yürütüyormuşsun gibi kendini yiyip bitirme. Yaşamak büyük bir sorun değildir. Bütün kölelerin, bütün hayvanlar yaşıyorlar. Şerefle, sağduyuyla, cesaretle ölmekse, asıl büyük olan bu! Düşün bak, nice zamandır aynı şeyleri yapıp durmaktasın. Ölmeyi yalnız akıllı, cesur ya da mutsuz insan değil, yaşamdan bıkan insan da isteyebilir!" diye seslendiği Marcellinus'a ölümü anlatırken aklından geçenler kendisi için bir gerçek olur. Seneca 70. mektupta sanki kendi ölüm biçimini seçermiş gibi anlattığı yolu seçer. "Baş ağrını dindirmek için çok kez kan aldırdın, bedenini hafifletmek için de bir damarını açtırırsın. Burada koskoca bir yarayla bağrını delik deşik etmek gerekli değil ki! Bir neşterle o büyük özgürlüğe giden yol açılır, bu küçücük delikle sükûnete ulaşılır."

Seneca'nın ölümü Tacitus tarafından ayrıntılı olarak anlatılır. Düşünür ölmeye yatmadan önce karısı Paulina'yı avutur; karısı ise onun sözleri karşısında kararlı bir biçimde kocasıyla birlikte ölmek istediğini söyler. Böylesine güçlü bir son isteğini geri çeviremez Seneca. İkisinin de damarları kesilir. Seneca'nın bedeni öylesine güçsüzdür ki kan ağır ağır akar. Bu işkence dolu sahneleri seyrederek cesareti kırılmasın diye karısının başka bir odaya alınmasını ister. Neron'un emriyle Paulina'nın kanı durdurulur ve ölmesine izin verilmez. Israrlı bir biçimde yavaş gelen ölümünü hızlandırmak için hekim dostu Anneus'tan halk kararı ile ölüme mahkûm edilenlerin içtiği zehirden ister. Zehir de hemen etkisini göstermeyince sıcak bir yunağa, oradan da buharın etkisiyle boğularak öleceği yere konulur. "Bu bedene karşı özgür olmak ister misin? Sanki hep göçüp gidecekmişsin gibi otur!" derken andığı bedeni vasiyetinde dile getirdiği gibi yakılır.

Denize açılacağı gemiyi, oturacağı evi seçtiği gibi yaşamdan çekilirken de ölümünü seçeceğini söyler Seneca. Daha uzun bir hayat nasıl iyi değilse, daha uzun süren bir ölümün de daha kötü bir ölüm olduğunu ifade etmiş olsa da kendi uzun süren ölümü karşısında ne hissettiğini bilmek mümkün değil.



Seneca, Dante'nin *İlahi Komedya*'sında, içlerinde Homeros'tan İbn-i Sina'ya dek pek çok değerli ama vaftiz edilmemiş ruhun bulunduğu, Cehennem'in ilk çemberi olan Limbos'ta yer alacaktır. Önemli olan iyi yaşamaktır, uzun değil diyerek bitirdiği 101. mektupta Seneca ise ruha dair şunları söyler: "O halde biz ruhumuza sanki son sınıra gelmiş gibi bir düzen koyalım. Hiçbir şeyi ileriye atmayalım. Her gün hesaplaşalım yaşamla. Yaşamın en büyük hatası şu: her zaman tamamlanmamış kalır, hep ertelenir bir şey. Her günkü yaşamının işlerini bitiren insanın zamana gereksinmesi olmaz. İşte bu gereksinmeden doğar korku, insanı yiyip bitiren yarının açlığı."

Seneca'ya göre yarının açlığından, bu burgaçtan kaçınmanın yolu ilersi için hesap yapmamaktır. Bu gününü boş geçiren, geleceğe bağlı kalır. "...aklım bir günle bir yüzyıl arasında fark olmadığını anlarsa, gelecek günleri, olayları yukardan seyrederek çağların sıra sıra geçişini hayal eder güle güle! Kesin olmayan olasılıklara karşı kesin bir tutumun olursa, rastlantıların değişik, oynak olması ne için altüst etsin seni?"

Her günü ayrı bir yaşam saymayı öğütleyen Seneca mektuplarında ruh, zaman, ölüm kavramları üstüne yoğunlaşır. Zaman kav-

ramı üstüne Lucilius'a öğütlediği belirsiz yarından kaçınarak ve bugününe sahip çıkarak erdem arayışı içinde şimdi'yi yaşamak sözlerindeki düşüncesi Horatius'un *carpe diem*'ine benzemekle birlikte bir noktada ayrılır: Epikurosçu Horatius insanı ânın zevklerini çıkarmaya davet eder, Stoacı Seneca ise anbean ahlaki yükümlülüğe...
Sokrates'in ahlak anlayışından yola çıkarak mutlu ve doğru yaşamanın, erdemin ve bilgeliğin temeli üzerine düşünen Stoa felsefesinin izinden giden Seneca'da "modern ben"in ipuçları boy verir. Etkin ve sahibi olmayan bir özne anlayışı; ruhun Tanrı'dan gelme bir soluk olarak değerlendirilmesi; felsefenin ruhu eğiten, iyi yaşama yolunu sunan ve insanı Tanrı'ya eş olmaya götüren bir araç olarak görülmesi; Tanrı'nın evrene yayılmış akıl olarak düşünülmesi ve O'nun insanın içine indiğine inanılması gibi özgün görüşler Seneca'nın entelektüel gerçekçiliğini kuran yapı taşlarıdır.
Seneca, Lucilius'a, karşısına bilgelik taslayan nice insanlar çıkacağını, bunların kendi canlarına kıymayı reddedeceklerini, kendi kendilerinin katili olmayı günah sayacaklarını söyler. Bu tür insanların doğanın onlara vereceği sonucu beklemekte ısrar ederek aslında kendilerine özgürlük yolunu tıkadıklarını belirtir. "Yaşam kimilerini, pek kararlı olmasalar bile, varmaları gereken yere, çarçabuk götürür atar; kimine de bilirsin işkence eder, sıkıntıyla yakar kavurur. Böyle bir hayatı sürgit yaşamamalı insan. Çünkü yaşamak iyi değildir başlı başına, iyi olan iyi yaşamaktır. Bu yüzden bilge gerektiği kadar yaşayacak, yaşayabildiği kadar değil; nerede, kimlerle, nasıl yaşayacağını, ne yapacağını gözden geçirecektir. Ne kadar yaşayacağını değil, nasıl bir yaşam süreceğini düşünür hep: can sıkıcı ve sükûneti bozan birçok şeyle karşılaşırsa, kendini kaldırır ortadan; hem de bunu son anda, zorunlu anda değil, kaderden kuşkulanmağa başlar başlamaz, acaba hemen oracıkta işi bitirivermek gerekli mi diye, yöresine dikkatle bakınıp da öyle yapar."

Seneca, *Ahlâki Mektuplar/Epistulae Morales Kitap I-XX*, Çeviren: Türkân Uzel, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992.

FİLİZ ÖZDEM

klasik

Benlik Üzerine[1,2]

İBN MİSKEVEYH

İnsan, Eylem ve Düşünce[3]

Daha önce de değindiğimiz gibi insanın özünde evrendeki başka yaratıklarda mevcut olmayan özel bir eylem vardır.[4] İnsan, evrenimizdeki varlıklar arasında en yüce olandır. Ama onun eylemleri sadece özünden kaynaklanarak sudur etmez [başka etkenler de vardır]. Biz insanı evvelce "at"a benzetmiştik. At, kendisinden beklendiği gibi davranmazsa –varlığı yokluğuna yeğ tutulsa da– eşek yerine kullanılır; sırtına ağır yükler atılır. O halde insanın, yetkin eylemler ortaya koymak için uygulaması gereken yöntem; en iyi yöntemdir. Onu Tanrı'dan sürgün kılıp derin acılara gömecek düşüş hallerinden kurtulmasına yol açan sanat, elbette en üstün sanattır.[5] Diğer sanatların üstünlük sıralaması ise, temelde, bir şeyin özüne en uygun olanı bulmada kullandığımız sıralamadır. Tüm sanatların dikkatlice araştırılması bizim bu yargımızı destekleyecektir. Mesela kesilen hayvanların derisini yüzüp ıslah etme anlamına gelen "debbağlık" (: deri tabaklama işi) de bir sanat olduğu gibi; özü yüce olan varlıkların tedavisi için uygulanan tıp ilmi de bir sanattır. Bir kısmı aşağı ilimlerin, bir kısmı yüksek ilimlerin elde edilmesi için harcanan muhtelif çabalar da buraya girer.

Tamamen cansızlar (: cemadat), bitkiler ve canlılar şeklinde sıralanan varlıklar, üstünlük açısından birbirinden farklı özlere sahiptir. Canlılar arasında –insana kıyas edildiğinde– kurtçuk ve haşere gibi aşağı özler vardır. Diğer varlıkların özlerine gelince sayıp sıralama işine düşkün olanların gözünden kaçmayacak farklılıklar hemen öne çıkacaktır. O halde özü yüksek olanın harcayacağı çaba ve sarıldığı sanat / yöntem; elbette özü düşük olanın harcadığı çaba ve sarıldığı sanat / yöntemden daha yüksek olacaktır.

Cogito, sayı: 49, 2006

İnsan adı, bu türün en aşağısına ve en üstününe aynı anda kullanılmaktadır. Ama en aşağı ile en üst arasındaki uzaklık, tam anlamıyla zıt varlıklar arasındaki uzaklıktan daha büyük olabilir. Rabbimizin elçisi –Allah'ın rahmeti ve esenliği onu kuşatsın– şöyle buyurmaktadır: "Varlıklar arasında bir ferdin bir diğer hemcinsinden bin kat daha hayırlı olduğu tek varlık insandır." Yine şöyle buyurur. "İnsanlar tarağın dişleri gibidir..." Başka bir rivayette ise "Eşeğin dişleri gibidir..." ifadesi yer alıyor ve bu söz şöyle bitiyor: "(...) Onları birbirinden üstün kılan şey akıl dereceleridir. Sen saygılı davrandığın halde senin erdemini bilemeyen kişiyle dost olmanın manası yoktur." Bu anlama gelebilecek birçok söz rivayet edilmiştir. Şair, bir dostu için "böyle adam görmedim, diğerlerinden bin kat değerli!" diyerek kendince mübalağa yaptığını sansa da aslında abartmamış, mütevazı bir kıyaslama yapmıştır.

Türün bir ferdinin hemcinslerinden kat kat üstün olabilmesi fenomeni, –yoğun olarak insan* da hissedilse de– insana özgü değildir; başka özler için de mümkündür. Kaliteli bir küheylanla içi geçmiş bir katır arasında uçurum vardır. Diğer özlerden farklı olarak, sözü edilen sanat / yöntem aracılığıyla yükselme istidadı gösterenlerimiz, elbette yücelirler ve onların sanatı da yücedir. İnsan çeşitli özler arasında en yüksek mertebeye çıkabilecek en istidatlı varlıktır; *o halde onu [aşağı] bir mertebede bırakıp o düzeyde ıslah olması için diretmenin faydası yoktur.*[6] Bu ifade ilerde ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır. Şimdi bilinmesi gereken, insanın var oluşunun onu var eden, onu yaratanla mutlak surette ilgili olduğudur.[7]

İnsanın kendi özünü arı duru ve olgun hale getirmesi mümkündür; bu isteği gerçekleştirmek, insanın elindedir.[8] Bu kısa cümleyi iyi anla ve yeri geldiğinde ayrıntılı bir şekilde açıklayacağımızı bil. Bu kitabın başında benliklerimizin / ruhlarımızın ne olduğu ve ne için var kılındığına değinmiş; her özün başkasında olmayan, tamamen kendine ait bir yetkinlik, eylem ve doyum yöntemi olduğunu belirtmiştik. Bu fikirlerimiz doğru anlaşılıp kaydedildiyse artık insana özgü yetkinliğin ne olduğunu tarif etmenin; mahiyet bakımından sadece ona ait olan eylemi tanımlamanın vakti geldi; böylece bu yetkinliği elde etmek için didinebilir; bu eylemi yapmak için gayret gösterebiliriz.

İnsan mürekkep bir varlık olduğu için onun yetkinliği ve hususi eylemi onu oluşturan basitlerin / cüzlerin tek başına yetkinliği anlamına gelmemektedir.[9] Aksi takdirde mürekkep varlık ifadesi anlamsızlaşırdı.[10] Mürekkep

bir varlık olarak; insanlık mahiyeti adına, sadece ona özgü, ondan başka varlıklarda sudur etmeyen hususi bir eylemi vardır insanın...

O halde şunu söyleyebiliriz; insanların en yetkini, kendine özgü eylemi gerçekleştirmede en güçlü olandır. İnsanların en erdemlisi; bir vakitten diğer vakte değişmeden, istikrarlı bir tarzda, kendi özündeki eylemi en iyi şekilde gerçekleştirme çabası içinde olandır. En üstün olanın tarifi yapılınca zıtlık ilişkisi gereğince en eksik ve düşük olanının da kim olduğu anlaşılır.

İnsan türüne özgü yetkinlik iki kısımdır; a) bilme yönü, bilici gücü; b) eyleme yönü, eyleyici gücü. Onun bilme gücü, çeşitli alanlarda derinleşme ve bilgi edinmeye arzu duymaktayken; hareket ve eylem gücü işleri düzenleme ve art arda yapmaya meyillidir. Bu iki yetkinlik filozofların ayrıntılı görüş beyan ettiği konulardandır. Aşağıda onların sözleri ele alınacaktır.

Felsefe teori ve pratik olarak ikiye ayrılır. İnsan pratik ve teorik felsefeyle yetkinliğe erme çabasında en üst noktaya geldiğinde eksiksiz saadet ve doyuma ulaşır.

İnsanın bilicilik gücünün yetkinleşmesi, savunduğu görüşte tutarlı olması, tecrübesinin en üst noktaya gelmesi gibi yargılarla ifade edilebilir. Bilici gücü aracılığıyla yetkinliğe eren kişi, herhangi bir inancı savunmada aşırıya kaçmaz, realiteyi inkâr etmez, gerçeğin gerçekliği konusunda kuşkuya düşmez.[11] Varlıklar hakkındaki bilgisini belirli bir düzen içinde kullanarak ilimlerin en yükseği olan İlahi İlm'e (: Tanrı bilgisi) erişir; bu ilimle doyuma ulaşır, sükûnete erer, şaşkınlıktan kurtulur; arzuladığı hedef gerçekleştiği için kendisini onunla bütünleştirir.

Bu kitapta ele alacağımız yetkinlik ise öteki gücümüzle yani eylem ve hareket gücümüzle ulaştığımız yetkinliktir. Buna ahlaki yetkinlik de denebilir. Ahlaki yetkinlik insanın eylem gücüyle ilgili tüm kabiliyet ve kudretlerinin birbiriyle boğuşmadan, birbirini boğazlamadan ahenk içinde birbirini destekleyerek ilerlemesinden doğar. Bu yetkinliğin doğal sonucu olarak o bireyin tüm eylemleri, mümeyyize gücünün (ayırt etme / anlama kuvvetinin) emri altında uyumlu bir halde gerçekleşir; nihayet onu, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen kuvvet ve yeteneklerin terbiyesine, dolayısıyla "şehrin düzeni" ilmine (: siyasetbilim) eriştirir.[12] Böylece toplumun tümü, bireylerin yetkinlik ve doyuma ulaşması yoluyla yüksek bir düzene kavuşur; doyuma ulaşır. Onların mutluğu ortak mutluluktur.

O halde şöyle diyebiliriz: Birinci yetkinlik, yani düşünce yoluyla elde edilen teorik yetkinlik, varlığın var oluşu için gerekli olan *"form"* gibidir. İkinci-

si, yani pratik yetkinlik ise varlığın var oluşu için gerekli olan *"madde"* gibidir.[13] İkisi birbirlerini destekleyerek mükemmeli oluşturabilirler. Çünkü bilgi çıkış noktasıdır; başlangıçtır, eylem ise tamamlanıştır. Tamamlanışı olmayan bir başlangıç zayi olmuştur. Başlangıcı olmayan bir tamamlanma çabası ise muhaldir; imkânsızdır.

Böyle bir yetkinliğe biz "garaz" (: en üst amaç, temel niyet) diyoruz. Aslında yetkinlik ile garaz aynı şeydir; sadece ilgili kılındıkları şey itibarıyla farklılık kazanırlar. Bu şey, benlikte yer eden ama fiili plana çıkmamış bir yön olarak ele alınırsa ona garaz denir. Fiili plana çıkıp gerçekleşirse yetkinlik adını alır. Başka alanlarda da durum böyledir. Sözgelimi bir ev, onu yapacak mimarın kafasında planı, parçaları ve nasıl kurulacağına ilişkin net bir tasavvurla mevcut ise bu tasavvura "garaz" diyebiliriz. Mimar giriştiği işin tümellerini doğru anlayarak gerekli tanım ve sınırları bilme aşamasını başarılı biçimde geçerse o zaman bu işle ilgili eylem ondan sudur eder ve ev tasavvurunu "gerçek"leştirip "yetkin"leştirir.

Sen varlıkların tümellerini bildiğin zaman tikellerini de bilirsin. Çünkü tikeller tümellerden ayrı olmaz; onların dışına çıkmış değildir. Öyleyse [bilme gücünün sonucu olan] bu hedefe ulaştıysan doğru davranışlarla onu en üst yetkinliğe ulaştır; sahip olduğun kudret ve melekeleri kullanarak en iyi şekilde düzenle bilgini! Bu mertebeye eriştiğinde âlem (: evren) olursun, "Küçük Âlem" diye adlandırılırsın. Çünkü varlıkların temel biçimleri (: idealar) sende gerçekleşmiş, sen bir şekilde o (: âlem) olmuşsundur. Sonra tüm bunları eylemlerinle –gücünün yettiğince– doğru tanzim edersen Tanrı'nın vekili olursun ki senin Tanrın, tüm varlığı yaratan ve besleyip büyütendir. Onun hikmete dayalı ilk nizamından (: kurduğu otantik sistemden) dışarı çıkmazsan Âlem-i Tâm (yetkin evren) hâline gelirsin. Varlılar arasında tam ve yetkin olan, vecdi ve vücudu daimi olandır. Vücudu daimi olan ise ebediyen kalabilen demektir. O zaman ebedi nimeti kaçırmazsın. Çünkü kazandığın yetkinlikle Yüce Yaratıcıdan taşanı alma istidadına sahip oldun; ondan fışkıran sana gelecek; onunla senin arana hiçbir perde giremeyecektir.

İşte en büyük doyum, en üstün yetkinlik budur. Eğer insan türünden herhangi biri kendi zatını bu mertebeye eriştirme, bu sayede ideal formunu elde etme imkânından mahrum bırakmışsa; onun encamı, tamamen yok olan ve bozulup giden diğer canlı türleri gibidir. Hatta bitkilerin seviyesinde de kalabilir o. Böyle bir yok oluş ve bozuluş tekrar toparlanma ve tamamlanma haline imkân bırakmaz. O kişinin zatında ebediyet nimeti, Rabbine kavuş-

ma ve onun bahçesinde bulunma imkânı kaybolmuştur. İnsanlar arasında orta seviyede olup bu anlattıklarımıza akıl sır erdiremeyenlerin yüreğinde derin kuşkular vardır. Bu orta seviyedekiler "insanoğlu, görünen bedeni terkibini / bütünlüğünü kaybedince tamamen bozulup heba olur" derler. İnsanın tıpkı diğer canlılar ve bitkiler gibi yok olduğunu düşünürler. O zaman ilhad (: özündekini reddetme) sıfatını kazanır, hikmetten ve everensel yasadan koparlar.

Yetkinlik ve Doyumu

Bazıları insanın yetkinliğini ve nihai amacını şehevi arzularını gerçekleştirmekte buluyor. Onlar arzuları tatmin etmenin en yüksek mutluluk ve asıl iyilik olduğunu sanıyorlar. "İnsanın sahip olduğu tüm diğer yetenek ve kudretler, bu arzulara erişmek için bir araçtır" diyorlar. Hatta bizim *"şuurlu / bilen benlik"*[14] diye adlandırdığımız yüksek benliği[15] dahi çeşitli eylemleri tahlil edip arzulara daha kolay nasıl erişileceğini araştıran bir alet olarak görüyorlar. Böylece nihai hedef olan lezzetler tadılacak, bedenî hazlar elde edilecektir. Onlar şuur sahibi benliğin sahip olduğu "anma", "akılda tutma" ve "tecrübe" yeteneklerinin bile "zevklerin tatmini" amacına hizmet ettiğini söylerler. *"İnsan yeme, içme ve cinsel ilişki vesilesiyle eriştiği hazları her hatırlayışında tekrar bunlara kavuşmak ister; bu yüzden anma ve akılda tutmanın faydası bu lezzetlere erişme çabası şeklinde tezahür eder."* diyorlar. Yarım yamalak savundukları bu haz felsefesinden ötürü insanın ayırt edici yüksek benliğini (: iyiyi kötüden ayıran üst benlik)[16] aşağılık bir tutsak gibi, şehvetlerin yolunda köleleşen bir işçi gibi görüyorlar. Çünkü onlara göre, yeme, içme ve cinsi münasebet için hizmet veren, işleri yoluna yordamına koyan, hazların usulünce elde edilmesini sağlayan adsız bir uşak gibidir üst benlik.

Aslında bu yaklaşım, umum halktan cahil ve pespaye kitlenin resmi görüşüdür. Cennetten ve Tanrı'dan bahsedildiğinde bile gaye edindikleri bu hazları hatırlayıp canlanırlar. Onların Tanrı'ya yakarma esnasında dile getirdikleri dua, bu zevklerin daha fazla ve daha yoğun yaşanmasından başka bir şey değildir! İbadet için bir köşeye çekildiklerinde, dünyayı bir kenara koyup hayata göz ucuyla baktıklarında sanma ki derin bir kulluk bilinciyle böyle davranıyorlar! Tutumları, basit bir tacirin ve gezgin şirket ortağının tutumudur. Paranın küçük bir kısmını bir kenara bırakıp daha ballı ve büyük olanını elde etmek için; fani kadınları ve zevkleri terk edip bitmeyen zevkleri, sonsuz bakireleri elde etmek için böyle davranmaktadırlar.

Ama onlara baktığında mezkûr inanç ve tavırlarına rağmen melekler ve Tanrı'nın münezzeh kıldığı yüce varlıklar anıldığında "Bunlar insandan daha üst bir mertebede, beşerin muhtaç olduğu şeylere gereksinim duymayan, Tanrı'ya en yakın özlerdir. Onları ve diğer varlıkları yoktan yaratan Ulu Tanrı, söz konusu lezzet ve zevkleri var etmeye kadir olsa da bu tür vaat ve hazlardan uzaktır. İnsan bu lezzetleri tatmada küçük kurtçuklara, haşerelere ve vahşi hayvanlara ortaktır fakat aklı ve temyiz kudreti ile meleklere denk bir konuma sahiptir." derler. Bu geniş zümre hem bu son cümlede ifade edilen anlayışa; hem de yukarda andığımız zevk anlayışına sahiptirler. İlginçten de ötedir bu tutum... Açlığın, çeşitli ihtiyaç ve eksiklerin getirdiği acının kaçınılmaz olduğunu iyi bilirler, bu acıya düşmemek için neler yapmak gerektiğini de bilirler. Ama acı kalktığında onları yeni bir mahrumiyet dalgasıyla tekrar üzecek lezzet ve zevklere üşüşmekten de vazgeçmezler. Zevk ve hazzın peşine düşüp bir lokma leziz yemek için kıvrandıklarında kısa bir süre sonra çökecek açlığın ve yoksunluğun azabına heyecanla koştuklarını anlayamamaktadırlar; bu bilince erememişlerdir. Bu böyledir; açlığın azabını tatmayan yemeğin lezzetine varamaz. Bazılarında açık, bir kısmında örtük olsa da tüm hazlar için geçerli bir yargıdır bu. Hazların hepsi, o hazzı yaşayanın evvelce tattığı derin ve baş edilmez mahrumiyet azabından sonra hissedilmektedir. Çünkü haz, bir acıdan, bir yükten kurtuluş demektir; her bedeni haz bir beladan yakayı sıyırdıktan sonra gelir.

Öyleyse şu mesele aydınlığa kavuşuyor: Kim kendi benliği adına sadece bedeni hazları elde etme peşine düşer, bunu asıl amaç ve en büyük mutluluk kaynağı kabul ederse efendilerin en özeli[17] için en düşük köleliliği reva görmüştür. Çünkü meleklerle yarışacak yüce benliğini, (: nefs-i şerife) domuzlarla, sürüngenlerle, kurtçuklarla ve sıradan hayvanatla ortaklığı olan alt benliğe (: nefs-i denîe) dönüştürmüştür.

Tabip Galen, "Ruhun Ahlakı" adlı eserinde bu sakat tavra hayret etmiş, aklı bu seviyeye takılıp kalan grupları da yadsıyarak şu sözleri söylemekten kendini alamamıştır. "Davranış ve hayat tarzları en düşük seviyede kalan bu insanlar, kendilerine meyyal birini bulduklarında onun yanına giderek destek olurlar, tuttukları yolda yalnız kalmadıklarını ona da hissettirmeye çalışırlar. Asalet ve erdem niteliklerine sahip olduğu bilinen kişiler onların gittiği güzergâha yönelirse bunu derhal kendi haneleri için kâra çevirmeye çalışır, başkalarını aldatmak ve şaşırtmak için bir vesile olarak değerlendirirler."

Onlar ergenlik dönemindeki gençleri yoldan çıkararak "Asıl marifet bizim çağırdığımız bedeni hazları yaşamaktır; diğer meleksi erdemler ya boş ve anlamsız bir vehimden ibaret, ya da hiçbir insanın gerçekleştiremeyeceği imkânsız işlerdir." diye propaganda yaparlar. İnsanlar bedeni doğaları gereği şehvete eğilimlidir. Yaptıkları propaganda sonucu kısa sürede takipçileri artacak, aralarında erdemli ve kaliteli kişiler azalacaktır.

Nihayet aralarından birer ikişer uyanan gençler çıkıp şöyle diyecektir:

"Bu hazlar bedenimizin zaruri ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Bedenimiz birbirinden farklı sıcak, soğuk, yaş ve kuru unsurlardan meydana geliyor; yeme içme vs. yoluyla bedenimizin muhtaç olduğu ilacı alıyoruz, böylece onu oluşturan unsurlar bir arada tutulabildiği için gücümüz yettiğince hastalık ve zafiyet hallerine dayanabiliyoruz. Hastalık ve zafiyetin ilacı asla tam bir mutluluk / doyum gibi algılanmamalıdır; mahrumiyetten kurtulma hali, saf iyilik veya asıl amaç değildir. Yetkin 'saîd'[18] kendisine zafiyet ve hastalık hali erişmeyendir. Melekler ve yüce varlıklar, bu elem ve mahrumiyetleri yaşamayan, yeme içme yoluyla kendilerini tedavi etmeye yeltenmeyen özlerdir ve Tanrı tarafından arındırılmışlardır. Tanrı haz yoluyla erişilmekten münezzehtir."

Hazcılar bu yeni uyanan akıllı gençlere itiraz edip şu cevabı vereceklerdir:

"Bazı insanlar meleklerden bile üstündür,[19] kaldı ki Tanrı, yaratıklarla ilgilenmekten, onlarla yan yana olmaktan münezzehtir."[20] Onları tekrar ayartıp içlerinde beliren akıl ve insaf kırıntılarını da yok ederek yeni şüphelere düşürmeye çalışacaklardır.

Ama işin hayret edilecek tarafı şu ki bu hazcı taife kendi yollarını tamamen terk eden, şehvet ve zevki bir kenara bırakarak benliği eğitme, oruç tutma, sadece bitkilerle beslenme (: vejetaryenlik) ve sulh yolunu tutanları görünce hemen önünde eğilip saygıda kusur etmez, o adam için en yüce mertebeleri münasip görürler. Bu adamın, Tanrı'nın veli kulu olduğu, melaike gibi yaşadığı, hatta insaniyet derecesinden daha üst bir makamda bulunduğu gibi görüşler, sohbet konusu olur. İşi abartıp onu üstat kabul etme, huzurunda yüz sürme, ona nispetle kendilerini eşkıya ve günahkâr hissetme gibi haller yaşarlar. Onların böyle çelişik davranmalarının sebebi, ne denli safahata bulansalar da özlerinde taşıdıkları yüksek güç ve eğilimlerin zaman zaman gün yüzüne çıkabilmesidir. Özlerindeki asil duygular, zayıf da olsa onlara ışık saçmaya devam ettiği için arınma yolunu seçenlere saygı duyuyorlardır.

Benliğin Üç Derin Gücü[21]
Daha önce de birçok defa belirttiğimiz gibi benliğin potansiyelleri üçtür:
En aşağıdaki *"hayvani benlik"*tir.[22]
Ortada olan *"savunan ve saldıran benlik"*tir.[23]
En yükseği *"bilen benlik"*tir.[24]

İnsanı insan yapan hangisidir? İnsan bu iç potansiyelin en üstünü ile; "bilen benlik" ile insan olur. Bu benlik sayesinde insan meleklere ortak olur, hayvanlardan ayrılır. İnsanların üstünü, "bilen benlik"ten nasibi çok olandır. Üstün insan, daima bu üst bene "bilen ben"e müracaat eder, onunla tamamlanır. Diğer iki benden birine yenilen kişi yavaş yavaş insanlık mertebesinden aşağı kayar, ne kadar kaptırmışsa kendini o kadar düşer. Tanrı acısın sana, kendini nereye koyduğuna bir bak! Tanrı'nın yarattığı varlıklar arasında kendine hangi mertebeyi layık gördüğünü düşün. Burada seçim sana bırakılmıştır; istersen hayvanların düzeyinde kal ve tedavini o şekilde gerçekleştir; istersen saldırıp savunan yırtıcıların seviyesinde kal ve böyle onar kendini; istersen de meleklerin mertebesine çıkıp onlardan ol!

Bu boyutların her birinin kendine özgü halleri vardır. Çünkü bazı hayvanlar / hayvansı haller eğitime müsait olduğu için diğerlerinden daha iyidir. Sözgelimi at eşekten daha iyi bir durumu temsil eder; çünkü eğitilebilir ve şerefli işlerde kullanılır. Şahin kargadan daha iyi bir seviyededir. Tüm canlıları incelediğinde bir canlının anlama / bilme yeteneği yani "nutq" melekesi ne kadar gelişmişse o denli eğitilebilir olduğunu görebilirsin.

Açıkçası, "bilen benlik"in diğerlerinden daha üstün olduğunu söylüyorum. Bu mertebeden aşağıya doğru tedrici bir düşüş olur; nihayet insanın başlangıç sınırında olan hayvana kadar inilir. Bu hayvan diğer hayvanlara göre en gelişmiş olandır ve insaniyet mertebesinin en alt kısmını temsil eder.[25] İşte insanlar arasında en değersiz olanlar, aklını kullanamayıp hayvanlara özgü bir yaşamı tercih edenlerdir. Mesela yeryüzünün mamur olmaya (: medeniyet kurmaya) elverişli bölgelerinden çok uzakta en uç noktalarda hayat sürenler bu kısma girebilir. Güney ve kuzeyin en son kısmında yaşayanlar da buraya dahildir. Onlar, birkaç özellik dışında maymunlardan ayırt edilemez canlılardır. İşte bu birkaç nitelik sebebiyle insan diye de adlandırılabilirler.

Üç Benliğin Ahengi[26]

Bu üç benlik birbirleriyle doğru bir iletişim kurarak beraber yürürlerse zamanla tek bir öz gibi hareket ederler. Ancak her birinin farklılığı var olmaya devam eder; kendi sınırlarını koruma gayretinde olur her biri. Tam bir iç içe geçme göremezsin, fakat birbirlerinden bağımsız hareket ettiğini de göremezsin. Zira benliklerin birleşmesi, cisimlerde olduğu gibi bazı şeylerin uç noktalarının birbirine bitişmesi ya da bazı yüzeylerin birbirini örtmesi gibi algılanmamalıdır. Bazen tek şey gibi olur, bazen de içlerinde öne çıkanların veya sakin duranların etkisiyle farklı şeyler gibi algılanırlar.

Bu yüzden bir grup düşünür *"Benlik tektir ancak birden fazla kuvveti / kabiliyeti / eğilimi vardır."* dedi.

Bir diğer grup ise *"Benlik öz itibarı ile tek, görünenler / zuhur edenler / ilinekler ve konumlar itibarı ile çoktur."* dedi.

Bu mesele, elinizdeki kitabı aşacak, başka bir eserde devam edilecek bir konudur. Bu kuvvet / potansiyel ve eğilimlerin bir kısmının doğal olarak üstün, bir kısmının eğitilip yükseltilmeye müsait olsa da doğal olarak düşük olduğunu bilmen koşuluyla yukarıdaki görüşlerden herhangi birine hak verebilirsin.

Yüksek olan benlik "bilen benlik"tir. Terbiye ve diğer sosyal niteliklerden uzak olup asla eğitilemeyecek, gelişemeyecek olan benlik, "hayvani benlik"tir. Eğitime ve gelişime müsait olmakla beraber henüz gelişmemiş olan benlik ise zaman zaman gazap prensibiyle ifade edilen "saldırı-savunu benliği"dir. Tanrı bize bu benliği niçin verdi? Herhalde asla söz dinlemeyen ve eğitilemeyen hayvani benliği yola getirmek için!

Eski düşünürler bu üç benliğin birbiriyle ilişkisini, önünde tazısı veya parsıyla atına atlayıp ava çıkan adama benzetmişlerdir. Eğer sürücü bindiği atı ve kullandığı tazıyı / parsı güzelce idare edip avını başarıyla tamamlarsa üçü de rahat edecek, doyuma ulaşacaktır. Çünkü insan tüm amaçlarına erişmiştir: Atını dilediği yere güzelce sürmüş, tazısını gerektiği gibi idare etmiş; nihayet dinlenmek için durduğunda hayvanlar da durup saldırganlara karşı onu korumuşlar; o da yeme ve içme gibi temel ihtiyaçlarda onların hakkını vermiştir. Burada *"bilen benlik"*[27] diğer benlikleri gereğince yönetmiştir.

Eğer *"hayvani benlik"* üstün gelirse üçünün de durumu bozulacaktır. İnsan, atı ile tazısı arasında çaresiz kalacaktır. Onu dinlemeyen at uzakta yeşil bir mera görünce "ipini koparıp" ağzının suyunu akıtarak oraya yönelecek-

tir. Gitmesi gereken yolu terk edip hem sürücüyü hem tazıyı dar vadilere; sert dikenlerin ve sık ağaçların arasına sokacaktır. Burada hem sürücü, hem tazı hem de at ciddi tehlikelerle yüz yüze gelecektir.

Eğer *"savunma – saldırı benliği"*ni temsil eden tazı / pars güçlenip bağımsız davranırsa sahibine boyun eğmeyecektir. Uzakta av veya ava benzettiği bir karaltı görünce alıp başını gidecek, peşinden sahibini ve bindiği atı sürükleyecek bu amaçsız koşuşturmada tümü ağır bir bedel ödeyecektir.

Çeviri ve notlar: A. Sait Aykut

Notlar

1 320 h. / 932 m. yılında İran'ın Rey şehrinde doğan Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub *İbn Miskeveyh*, Farabî okuluna mensup düşünürlerdendir. Uzun yıllar Büveyhî emirlerinin maliye ve hazine işlerinden sorumlu üst düzey bir bürokrat olarak görev yaptığı için "hâzin" yani bizim kültürümüzdeki adıyla "haznedar" olarak tanınmıştır. 90 yıl yaşayan İbn Miskeveyh, tarih edebiyat, tıp, ilaç bilimi, ahlak gibi alanlarda çeşitli kitaplar kaleme almıştır. Temelde sıkı bir ahlakçı olan İbn Miskeveyh'in tarih hakkındaki düşünceleri İbn Haldun'un öncüsü olduğunu gösterir. Kendine özgü bir evrim teorisini yansıtan *el-Fevzü'l-Asgar* adlı kısa risalesi sonraki düşünürleri etkilemiştir. En meşhur eserleri, *Tecâribü'l-Ümem* ile *Tehzibü'l-Ahlak*'tır. Bkz: Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh" madd., *DİA*, *XX.*, İstanbul, 1999, s. 201-208; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefî Metinler*, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 251-252

2 Bu bölümde, düşünürün *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinin "Nefs"le ilgili giriş kısmından bazı pasajlar alınmıştır. Nefs kelimesi bazen "ruh", bazen "evrensel akıl" bazen de günümüzdeki anlamına çok yakın bir şekilde "benlik" terimine denk gelir. Bu bölümde doğrudan insanın davranışları, ahlakı, psikolojik gelişimi ve doyumu / yetkinliği konuları ele alındığı için "benlik" diye çevirdim. Bkz: İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, Daru Mektebeti'l-Hayat, Lübnan 1997. Bizim faydalandığımız kitap, dijital ortamdan pdf halinde indirdiğimiz nüshadır. Bkz: http://www.al-mostafa.com. Bu bağlantıda birçok klasik kitaba ulaşmak mümkündür. Ancak taraması ve kontrolü iyi yapılmamış olanlar dikkatli incelenmelidir. Bizim kitabın tam bağlantısı şöyledir. http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gan.php?file=001262-www.al-mostafa.com.pdf.

3 Bkz: s. 18

4 Eylem diye çevirdiğimiz kelime "fiil"dir. Bazen etki, özel durum, hal diye de çevrilir.

5 Burada sanat ifadesi, "es-sınâa" teriminin karşılığıdır. Bu terim, özel durumlarda bilinen anlamıyla sanat kelimesine denk gelse de çoğunlukla hem eylemi, hem de eylemin uygulanması için gerekli yöntem / tekniği içermektedir.

6 Burada düşünür, insanın ruhi ve ahlaki sorunlarının çözümü için benliğin behimî / hayvani düzeyde ihtiyaçlarının bolca karşılanması yöntemini ve bu yönteme dayalı tedavileri doğru bulmuyor. İlerde açıklayacağı gibi insan, "benliğin daha üst mertebelerine yaraşır işleri yaparak daha uygun bir tedaviye başvurmalıdır". Asıl protestosunu bir sonraki cümlesinde

söyleyecek; sade zevklerin doyurulması yoluyla huzur ve doyumun sağlanabileceğini savunanlara karşı itiraz edecektir.

7 Düşünür burada açıkça o dönemde ve daha öncesinde var olan zevkperestlerin yöntemine karşı çıkıyor. İbn Miskeveyh'e göre bedeni isteklerin ölçüsüzce karşılanmasını sağlayarak doyumu aramak insan denen mürekkep varlığı başka bir açmaza götürecektir. Kendisinin de ilerde belirteceği gibi *"insan sadece bedenî / behimî benliğe sahip değildir; onun aynı zamanda bir üst benliği / yüce benliği vardır"* ve bu benlik doğrudan Tanrı'yla ilintilidir; ancak Tanrı'dan aldığı gıdayla doyuma ulaşır.

8 Düşünür burada insan iradesinin kaçınılmazlarla (tarih, toplum, baş edilmez hazlar vs.) çepeçevre sarıldığını savunan çeşitli felsefi gruplara itiraz ediyor. Bunların bir kısmı koyu kaderci bir kısmı ise hazcıdır. Düşünüre göre insan, mümkünler dünyasında kendi iradesiyle doğru olanı gerçekleştirme gücüne ve yetkisine sahiptir. O, insana güvenmektedir.

9 Düşünür burada sade bedeni veya sade akli / entelektüel ya da ruhi yetkinliğin ve doyumun tek başına yeterli olmadığını savunuyor. Çünkü insanın özü basit (yekpare ve tek biçimli) değil mürekkeptir (alaşımlı, terkipli, birkaç unsurludur). O halde onu oluşturan unsurlardan / basitlerden biriyle yetinme ve sadece onu yetkinleştirme / doyurma çabası anlamsızdır; insanı asıl huzura ulaştırmaz.

10 Anlaşılmayan bir cümle var.

11 Sofistleri dışarıda tutmak için konmuş bir kayıt.

12 Düşünür, ahlakı, benliğin bilme gücüyle ilgili değil, eylem ve hareket gücüyle ilgili kılıyor. Siyaseti de metafizik alanla ilgili kılmıyor; ferdi eylemin toplumsal alanda doğru bir şekilde uygulanmasına bağlı kılıyor.

13 O dönemin entelektüel çevrelerinde yaygın olan "dört gereklilik" kuramına işaret ediyor. Bir şeyin var olması için dört illetin (: sebebin) gerçekleşmesi gerekir: 1) İllet-i fâile: o şeyi yapan birinin olması 2) İllet-i gâiyye: o şeyin belirli bir amaçla var edilmesi. 3) İllet-i mâddiye: o şeyin ham maddesinin bulunması, heyula gibi 4) İllet-i sûriyye: o şeyin belirli bir formunun olması, ta ki o form içinde var olabilsin. Bu kuram, Yunan düşüncesinden ve Aristo külliyatından mülhemdir.

14 Metindeki natıqa kelimesi "logos"un karşılığıdır. Anlayan, konuşan, normlar koyan demektir.

15 Düşünürün kullandığı terim "Nefs-i Şerîfe"dir. Bu terim üst benlik, yüce benlik, üst akıl, yüksek ruh diye de çevrilebilir.

16 Metindeki ifade, "nefs-i şerife-i mümeyyize"dir.

17 İnsanın yüce, üst benliği kast olunuyor.

18 Saadet kelimesinden türeyen "Saîd" bir yanda bahtiyar, memnun, doyuma ulaşmış, huzurlu gibi anlamlara gelirken diğer taraftan, şanslı, talihi yaver giden, manevi dünyada seçilmiş, kurtarılmış gibi anlamlara da gelir. Bu yüzden olduğu gibi bıraktım.

19 Dolayısıyla "niçin onlara benzeme çabası içine girelim ki? Biz insanların özü melekten daha üst mertebededir. Onlar gibi saflaşma çabasına girmenin anlamı yoktur" diyorlar.

20 Hazcılar burada da farklı bir yolla "insanın Tanrı'ya ulaşma çabası muhaldir, Tanrı'nın da insanla ilgilenme lüksü yoktur. Dolayısıyla Tanrı'yla irtibat kurarak arınma çabaları beyhudedir" demeye getiriyor.

21 Metinde Quva'n-Nefsi's-Sulâsâ ifadesi var. Bu ifade Nefsin üçlü potansiyeli veya Benliğin üç kuvveti şeklinde çevrilebilir. "Quva" terimi umumiyetle potansiyel olarak var olan, her zaman gün yüzüne çıkmasa bile derinlerde daima mevcut olan itki, kuvvet, kabiliyet demektir.

22 Bu terimin aslı "Nefs-i Behîmiye"dir. Bazen "Nefs-i Denîe" diye adlandırılır. "Nefs-i Behîmiye", hayvanlara özgü; şehvet, yeme içme vs.yle ilgili olan benlik demektir. Nefs-i Denîe, Aşağı benlik, Aşağı Nefs, Düşük Ruh diye de çevrilebilir. Dolayısıyla "alt benlik" terimi –bu

günkü anlamını tam içermese de– İslam klasik çağında gündeme gelmiş bir kavramdır. Fakat klasik filozoflarımız, "Ene" kelimesi (: ego, ben) yerine "nefs" kelimesini kullanmışlardır. "Ene" kelimesi doğrudan sahibiyet ifade eden güçlü bir kelimedir, bireyin bireyliğini ve dünyada bir şeylere sahip olduğunu vurgular. Nefs ise farklı anlamları kaldırabilen daha genel bir terimdir; sahibiyeti bire bir vurgulamaz. Ene terimi (: ego) İslam klasik kültüründe bilinmeyen ve işlenmeyen bir terim değildir. Ama iktisatlı kullanılan bir kavramdır. Bu durum, benliğin reddinden değil bu kavramın bir girdabı andırmasındandır. İçimizdeki beni araştırdığımızda karşımıza somut bir şey çıkmamaktadır. Ya basit ihtiyaçlardan doğan haz isteklerinin kristalize edilmiş haline, ya sosyal ihtiyaçlarımızdan doğan kabul görme talebimize ya da yücelme utkumuza ben diyoruz. Oysa bunların hiçbiri ben değil, ruhumuzun bir yönünü yansıtan hallerdir. Günlük hayatta ben dediğimiz şey, temelde ruh denen büyük binanın alt fakültesinin küçük arka bahçesinde olup bitenlerdir. Dolayısıyla asıl anlamıyla "Ben" dendiğinde "Evrensel Ben"e, kâinatın ruhu olan "Tanrısal Öz"e varılmaktadır. Benin bir ucu Tanrı'da olduğu için kişinin sahip olduğu nimet ve yetenekleri tamamen kendinden bilmesi evrensel beni görmezden gelme olarak algılanmış ve ayıplanmıştır. Bu yüzden ruhsal durumlarla ilgili gerek sufi, gerekse felsefi literatürde yer alan kavramların çoğu ben (: ene) kelimesinden değil nefs kelimesinden türetilmiştir.

23 Terimin Arapçası "en-Nefs es-Sebuiyye"dir. Sebu' Arapçada saldırı ve avlama organları gelişmiş vahşi hayvan demektir. Arslan, kaplan, pars, kurt vs. gibi. Benliğin bu mertebesi, saldırma, savunma, kendini koruma işlerinde yoğunlaşmıştır.

24 Bilen ben, "Nefs-i Natıqa" teriminin çevirisidir. Bu nefs, bilinçtir, kelimedir, akıldır.

25 Düşünür burada başka kitaplarda açıkladığı "evrim şemasına" atıf yapıyor. Bu konuyla ilgili risalesi yetkin bir kalem tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefi Metinler*, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s. 252-260.

26 Bkz: s. 25

27 Bu metaforda at sırtındaki adam, bilen benliktir.

yeni perspektifler

Bugün Nasıl Bir Evrenselcilikten Söz Edilebilir?*

ÉTIENNE BALIBAR

[...] Pekâlâ, bu akşam ele almam istenen konu kuşkusuz biraz zor anlaşılır, biraz karmaşık bir konu, içinde bulunduğumuz zor durumu yansıtıyor, felsefe geleneğine ve siyaset geleneğine ait olan bu geleneksel terimleri sakınımsızca kullansak da, hiç kullanmasak da: evrenselcilik, kimlik, hareket, çatışma vb terimlere ihtiyacımız var ama aynı zamanda onların anlamlarının değiştiği ve kullanımlarının kesinlik taşımadığı duygusuna kapılıyoruz. Çok genel ve soyut bir düşünceden hareket edip, olayları biraz karmaşıklaştırma tehlikesini göze alarak, evrenselcilikle yerel özellik ya da kendine özgülük arasındaki karşıtlığı ortaya koyacağım. Bunu yapmak istememin nedeni, herhangi bir kişiyi alaya almayı amaçlamaksızın, dinlediğimiz konuşmaların çoğunun, gitgide daha kısır bir hal alan bu seçenek üstünde yoğunlaştıkları ve bizi de yoğunlaştırdıkları izlenimine kapılmam. Siyasal olaylara göre, evrenselcilikle kültürel kimlik ya da özerklik arasında bir seçim yapmamız isteniyor bizden; ister Fransızcanın korunması söz konusu olsun, isterse Roma'nın Maastricht'te öngördüğü biçimiyle Avrupa'nın yapılanmasının bizim ülkemiz gibi bir ülkede iktisadi ve kültürel sorunlara bir çözüm sağlayıp sağlayamayacağı; ister ulusçuluğu bir çare olarak görmek, isterse, tersine, onu eleştirmek, lanetlemek ve içinde bulunduğumuz durumda en önemli tehlike olarak görmek... Kaldı ki, bu kavramların hepsinin bir tarihi olduğunun bilincine varmamız gerektiğini düşünüyorum, o tarihler onların

* Étienne Balibar'ın 1993'te Cercle Gramsci (Gramsci Grubu) tarafından düzenlenen "Kimlik Hareketleri ve Evrenselcilik: Bugün Nasıl Bir Evrenselcilikten Söz Edilebilir?" oturumunda sunduğu bildiri.

kullanımlarını ve anlamlarını farklılaştırmıştır, o kadar ki, gerçekten, derinlemesine, anlaşılmaz bir hal almışlardır. Genel olarak, hiçbir şey evrenselciliğe benzemez. Evrenselcilikler vardır. Evrensel bir nitelik taşıdığını göstermenin farklı yolları vardır. Aynı terimleri kullananlar, örneğin Avrupa'da, hatta Batı Avrupa'da, bu terimleri aynı anlamlarda kullanmazlar. Kimlik hareketi ya da ulusçuluk kavramı için de bu oldukça geçerlidir. Aslında, bu durum bugün ortaya çıkmamıştır, bizim kuşağımızdan insanlar, bizden biraz daha yaşlı olanlar ve hatta biraz daha genç olanlar da, ulusçuluk kavramıyla yeterince karşılaşmışlardır ve ulusçuluğun, tarihsel olaylara bakıldığında, ulusçuluğa başvuranların kimlik olgusuna bakıldığında, özgürleşme ve evrensele açılmaktansa, baskı, zorbalık ve aydınlık düşmanlığı da yaratabildiğine ilişkin çok sayıda anıya ya da tanıklığa sahiptirler. Ulusal özgürleşme ulusçuluğunun ve fetih ulusçuluğunun aynı kefeye konmaması gerektiği açıktır; bu, hiç kuşkusuz tekelcilik ve baskı anlamına gelmeyen direniş ya da bağımsızlık gibi kavramların içini boşaltmaya yarar. Ama iş bununla kalmıyor, bizi yakından ilgilendiren, gençliğimizde bizi yakından ilgilendirip yine doğrudan ilgilendirecek olan Cezayir örneğini düşünüyorum şimdi. Tarih bizlere ayrıca özgürleşme hareketlerinde ve özgürleştirici ulusçuluklarda, farklı anlamlara çekilebilecek bir ya da daha çok öğe, içsel çelişkiler bulunduğunu da göstermiştir, bunlar, duruma göre, en sonunda başlangıçtaki istek ve eğilimlerin karşıtı durumuna gelebilirler.

Yayılmacı Evrenselcilik ve Yoğunlaşmış Evrenselcilik

Öncelikle, ilk bölümde, terimlerin anlamlarını aydınlatmaya çalışacağım. Bildiğiniz üzere, sözcüklerin anlamını didiklemek ve sınır çizgileri belirlemek biraz da felsefecinin işi, belki de günahıdır. Platon'un da sık sık kullandığı bu sınır çizgisi kavramını, senin az önce adını andığın ustam Althusser de sık ele alırdı. Bana öyle geliyor ki, evrenselcilik adının altında, bir şekilde üst üste binmiş iki olay, aynı kökten gelmeyen ve aynı işlevlere de sahip olmayan iki tarihsel hareket var. Yakın zamanda, Poitiers Akademisi'nde Felsefe Profesörleri Derneği'nin düzenlediği bir kolokyuma katıldım, orada sürekli evrenselcilikten söz ediliyordu. Dolayısıyla, bu konudaki sezgilerimin büsbütün kurgusal olmadığını görme fırsatı yakaladım. Doğal olarak, az sonra bu üst üste binmenin, diyeceğim bu karışıklığın neden olanaklı olduğunu ve tamamen rastlantı eseri gerçekleşmediğini anlatmaya çalışacağım. Ama bugün içinde bulunduğumuz durumun, bu iki farklı görünüşü birbirin-

den ayırmayı gittikçe daha da güçleştiren bir durum olduğunu düşünüyorum. Madem soyut bir terminoloji kullanmak gerekiyor ve herkes nedensel gerekliliklerden ötürü böyle bir terminoloji kurmaya bakıyor, size şu ayrımı öneriyorum. Evrenselcilik adından, bir yandan yayılmacı ya da geniş bir evrenselcilik anlaşılabilir, bunu açığa kavuşturmak için, neredeyse eşanlamlısı olarak, hegemonya kavramını kullanacağım, tabii böylelikle bu kavramın Gramsci'nin kullandığı şeklinden az çok uzaklaşmış olacağım. Öte yandan, evrenselcilik adından, geniş bir evrenselcilik olmayıp nitel bir evrenselcilik, bir özgürleşme evrenselciliği olan yoğunlaşmış evrenselcilik de anlaşılabilir: Bunun en önemli özelliğinin eşitlik isteği ya da daha kesin olarak, daha zorlayıcı bir biçim altında, ayrımcılığa karşı mücadele, her biri insan ırkına mensup bireyler arasında ayrımcılığa son verme isteği olduğunu düşünüyorum, bu konuyu açmaya çalışacağım.

Neden bir tarafa yayılmacı evrenselciliği, öte tarafa yoğunlaşmış olanı koyuyorum? Tartışmaya yol açacak olsa da, aramızda bütünüyle kabul görmeyecek olsa da, örneklere başvuralım. Yayılmacı evrenselciliklere örnek olarak, klasik ve çağdaş toplumların tarihinde birbirini izleyen iki büyük evrenselcilik olduğunu düşünüyorum. Dinsel anlamda evrenselcilikler ve laik anlamda evrenselcilikler var, bunlar temelinde ulusal evrenselciliklerdir. Dinsel evrenselcilikler, bireyleri ve halkları bir simgenin çevresinde birleştirmeyi amaçlayan, evrensel açıdan genişleyen büyük dinlerdir, bununla birlikte Katolik geleneğinde Kilise yasalarına uygun bir ifade kullanmak isterler; özetle, tüm kalıtımsal sınırları, etnik kökenleri, geleneksel gruplaşmaları aşıp farklı yerlerden, farklı toplumsal sınıflardan gelen insanlar arasında bir bağ kurması istenen bir ileti çevresinde toplamaya bakarlar onları. Hiç kuşkusuz, –Yahudi geleneği tartışılabilir– Batı'daki tektanrılı gelenekteki iki ya da üç, hatta bakış açısına göre dört dinin durumu budur. Müslümanlıkta, Hıristiyanlıkta ve Hıristiyanlığın içinde, Katoliklikte, Protestanlıkta, Ortodokslukta durum budur. Bu evrenselcilikler bir inancın benimsenmesine ve yaygınlaştırılmasına dayanan evrenselciliklerdir. Doğal olarak, bu inanç yaygınlaştırma çabaları barışçı biçimler, misyoner biçimler, bir dayanışma, hatta bir kardeşlik uygulamasından geçen inanç biçimleri alabilir. Ya da bir fetih ve şiddet biçimine bürünebilir – aslında, bu ikisi tarihsel açıdan birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Hegemonyadan söz etmemin nedeni şudur: Bu anlamda bir evrenselcilik, genel olarak, temelinde, ideolojik bir tek biçim sağlama ya da yaratma arzusu taşımaz. Tersine, adını andığımız büyük dinlerin

(büyük olasılıkla dünyadaki başka dinlerin de, çünkü sadece Müslümanlık ve Hıristiyanlık yok ama meslektaşlarımın çoğu gibi ben de, bu konuda bilgili olmadığım için Budizmden söz etmekten alıkoyuyorum kendimi) yaygınlaşma güçlerinin, bu anlamda evrensel açıdan çekiciliklerinin ve benimsenmelerinin nedeni, totaliter bir tanrıbilim yansıtmamalarıdır tam da. Bu ayrımın bellenmesinin çok önemli olduğuna inanıyorum. Bilinçleri mutlak tek biçimliliğe kışkırtmak ve tek biçimlilik yaratmak asla söz konusu değildir, hatta özellikle evrensel bir dinin iletisi çetin, ahlaksal açıdan zorlayıcıysa. Bu anlamda, bu hegemonya gücünün, yani etnik ve siyasal sınırları aşan bu birleştirme, iletişim kurma gücünün kanıtı ya da ölçütü, ortaçağ Hıristiyanlığının ulusların barışını sağlamaya yönelik büyük ülküsüdür: daha o zamandan farklı zamansal güçlerin bazı ortak yasalara uymasını sağlayacak, yüce bir ruhsal yetke düşleyen bir kozmopolitizm biçimi. Temelinde, ayrıntılarda farklı biçimler alan, ama uluslararası haklar yaratma ülküsünde olduğu kadar bir uluslar toplumu kurma ülküsünde de kökeniyle çelişmeyen bir düşüncedir bu.

Bu örneği ele aldım çünkü çok önemli olduğunu düşündüğüm bir benzerliği göstermek istiyorum. Gramsci entelektüel mekanizmaların işleyişi üstüne düşünürken, ele aldığı ve ardından Avrupa'daki laik toplumların tarihi çerçevesinde dönüşümlerini incelemeye çalıştığı örnek, tam da Katolik geleneğindeki papazların, yani yerel özellikleri aşan o iletinin taşıyıcılarının örgütüdür. Dolayısıyla, insan kendine şunu sorabilir, acaba evrensel dinlerin hegemonyasıyla aynı türden başka evrenselcilikler de var mıdır? Ve ben Fransız Devrimi'nden sonra Avrupa'ya yayılan ve özellikle Avrupa devletlerinin yapılanması üstünde yaklaşık iki yüzyıl boyunca etkili olan (hâlâ da bu etkisini korumaktadır) ulusal ideolojinin, o anlamda yaygınlaşmış geniş evrenselcilikten bir parça taşıdığını düşünüyorum. Bu noktada, derinlemesine çelişkili tarihsel olayları anımsamaktan çekinmemeli, çünkü onların bir yüzleri uç bir şiddet ya da uç bir baskı gösterirken, öteki yüzleri açılım, bazı bakımlardan özgürleşme sergiliyor, her şekilde çağdaş dünyada özgürleşmeye ve bağımsızlık düşüncesini genelleştirmeye katkıda bulunuyorlar. İster Fransız İmparatorluğu olsun, ister İngiliz İmparatorluğu, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılların büyük sömürge imparatorluklarının her biri, düşmanlarıyla rekabet içinde, tüm dünyada birtakım teknik ya da bilimsel gelişmeleri ya da hatta en önemlisi, bana göre dinsel gelenekte evrensel barış kavramının oynadığı role çok benzeyen bir rolü ulusal evrenselcilik tarihinde oyna-

yan laiklik kavramı gibi genel kavramları yaygınlaştırma güçleriyle, uluslararası hegemonya arzularını ortaya koymuşlardır. Özetle, her şey, taraflar ya da yerler bir şekilde el değiştirmiş gibi gerçekleşir. Dinsel evrenselciliğin onur sorunu, siyasal ya da siyasal-askeri güçleri, bir ölçüye kadar silahlarını indirmeye zorlamasıdır. Buna karşın, kentlilik, ilerleme, eğitim ve laiklik gibi kavramlar çevresinde yapılanmış ulusal devlet ve ona özgü evrenselciliğin onur sorunu, farklı dinsel mezhepler arasında barışı sağlamaktır. Yani, burada da, gerektiğinde, hukuk birimleri ve güvenlik güçleri yardımıyla, dinsel bir tekelcilik adına birbirini yiyen ve karşılıklı olarak birbirini yok eden grupları birlikte yaşamaya zorlamaktır. Birlikte yaşamak demek, iletişim kurmak ya da, her şekilde, medeni güç tarafından sağlanan bir iletişim yapısına dahil olmak demektir. İşte bu yüzden ulusçuluk tarihinde –üstünde durulması gereken ilk konu bu– bir evrenselcilik ya da bir yayılmacı evrenselcilik boyutuyla ilgilenmemiz gerektiğini söylüyorum. Ve tekrar ediyorum, bu evrenselcilik boyutunu, totalitarizm olarak adlandırdığımızla karıştırmamak gerekiyor, yani tüm bireysel farklılıkları ya da grup farklılıklarını ortadan kaldırmaya yönelmiyor o. Uygulamada bu ilkeye saygı gösterilmeseydi, ulus-devletler kurma girişimi uzun sürmezdi.

Daha önce de söylendiği gibi, bu evrenselciliklerin ikisi de, en azından bu şekilde, bir özgürleşme evrenselciliği ya da yoğunlaşmış evrenselcilik olarak adlandırdığım türden değildir. Bir yayılmacı evrenselcilik bir egemenlikler ideolojisiyken, yoğunlaşmış ya da nitel evrenselcilik bir özgürleşme evrenselciliğidir, ayrımcılık karşıtı bir evrenselciliktir, temelinde, bana kalırsa, egemenlik altında tutulanların ideolojisidir. Dolayısıyla, en azından yapı olarak, bir devlet ideolojisi, bir siyasal örgüt ideolojisi değildir; aksine, temel olarak, olayların gücüyle, bir başkaldırının ifadesiyle başlayan, bir eşitlik talebidir. Ayrımcılığa karşı başkaldırı, eşitsizliklere karşı başkaldırı, yasaklara karşı başkaldırı, ifade özgürlüğünü ya da başka, bireysel ya da ortaklaşa özgürlükleri kısıtlayan engellere karşı başkaldırı.

Tarihte "Yoğunlaşmış Evrenselcilik"

Bu anlamıyla yoğunlaşmış evrenselciliklerin uzun bir tarihi olduğunu düşünüyorum. Bu tarihin, bugün de temel anlamını yitirmeyen bir dönemeci oldu; burjuva çağının büyük devrimlerindeki hak bildirileridir bu dönemeç. Yani 1789'daki İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, ama büyük olasılıkla, daha önce, önceki yüzyılın devrimci mücadelelerini tetikleyen, canlandıran

benzer bildirilerdir, örneğin Hollanda'da *Geuzen* Savaşları [Seksen Yıl Savaşları] dönemindekiler, İngiliz Devrimi sırasındakiler ve daha sonra, bunların neredeyse doğrudan bir sonucu olan Amerikan Devrimi'ndekiler. Neden Hak Bildirisi bize evrenselcilikten söz eder? Bunun çok basit bir nedeni vardır: Sadece "Tüm insanlar özgür; onur ve haklar bakımından eşit doğar" tümcesiyle başladığı için değil, bu tümcenin, köküne kadar, ayrımcılığın doğaya aykırı olduğundan ötürü olanaksız olduğunu ilan ederek, onu ortadan kaldırmayı amaçlamasından kaynaklanır, bu onu mutlak bir değer olarak göstermenin ideolojik bir yoludur.

Temelde, evrenselcilik üstüne yapılan birçok tartışma anlaşılmaz oluyor çünkü iki olay karıştırılmak isteniyor. Bu anlamda, yoğunlaşmış evrenselciliğin en önemli özelliği tüm dünyaya yayılması gerekliliği değildir. Temel sorun insan hakları öğretisinin, sınırların ötesine taşınıp taşınamayacağı değildir. Hatta ondan bir ülkü yaratarak bu ülkü adına insanlığın medenileştirilip medenileştirilemeyeceği de değildir. Bu durumda, insanlık nicel bir kavram, yayılmacı bir kavram olmaz. Nitel bir kavramdır o. Asıl sorun, insan türünün içinde, hiyerarşik bir düzene oturtulabilen ve gerektiğinde oturtulmak zorunda kalınan farklı ulamlar düşünülüp düşünülemeyeceğidir. Bu yüzden, bana göre, tarihte, ayrımcılığın ya da ayrımcılık ve engel birleşimlerinin, yeni bir biçimle, insanlara dayanılmaz geldiği her seferde, bu anlamda yoğunlaşmış bir evrenselciliğin doğduğu görüldü. Bu da şu demektir, bireylerin –uygulamada, mücadelede, her şekilde çabalarının birleşiminde– zaman aşımına uğramayacak, onlar olmaksızın insanca yaşamanın olanaksız olacağı bazı bireysel hakların benimsenmesi, elde edilmesi ve bunun yalnızca ortaklaşa bir yolla yapılması gerektiğini anladıkları her seferde böyle olmuştur. Burada düşündüğümüz hakların dayanakları doğal olarak bireylerdir. Doğal olarak bireydir kendini ifade eden, bireydir sınırların ötesine özgürce geçme hakkına sahip olan ve siyasal ya da ruhsal iktidara karşı bazı güvencelerden yararlanması gereken. Teninin renginden ya da soyadından bağımsız olarak bir iş araması gereken bireydir. Hatta, son olarak, belli bir kültürü taşıyan da bireydir. Ama kuşkusuz, hakların dayanağı bireysel olsa da, bu hakları benimsetme ve bundan hareketle, özgürlüğü gerçekliğe, tarihe, felsefeci Hegel'in dediği gibi etkinliğe taşıma çabaları, zorunlu olarak ortaklaşadır, birey-aşırıdır.

Şu soruyu kendime soruyorum, bunu yapan sadece ben değilim: "Tarihte, bu anlamda yoğunlaşmış bir evrenselciliğin ilk kez ortaya çıkışını ne za-

man saptayabileceğiz?" Temelde, bu soru üstüne ne kadar düşünürsem, o kadar çok bilgi edinmeye çalışıyor, o kadar çok daha eskilere gidilmesi gerektiği kanısına varıyorum. Çok eskilere gitmek gerekiyor. Gerçekte, ayrımcılık karşıtlığı ve bundan hareketle, bu anlamda insansal evrenselcilik arzusu bilinen insanlık tarihinin başlarına denk gelen bir şeydir. Az önce adlarını andığım evrenselci bölgelerde, hiç kuşkusuz bu anlamda yoğunlaşmış bir evrenselcilik öğesi vardır. Hıristiyanlık, başka öğretilerle birlikte, özgür insanlarla köleler arasındaki farkı ortadan kaldırma, etkisizleştirme öğretisini de içermeseydi Roma İmparatorluğu'nun dini olamazdı. Burada anlatmaya çalıştığım şeye önemli bir örnektir bu. Ama belki de bundan çok daha eski örnekler de vardır. Yunan dünyasında gruplar vardı, bunlar kısıtlıydılar, küçüktüler, yeraltında değilse de özel bir şekilde bir araya geliyorlardı, sınıf farklılıklarını, yabancılarla kentliler arasındaki farklılıkları, hatta özgür insanlarla köleler arasındaki farklılıkları (belki de hatta kadınla erkek arasındaki farklılıkları) göz önünde bulunduran, ortak bir inanışın bakış açısıyla ortadan kalkan antik kentlerin resmi inançlarından bağımsızdılar. Ve hatta, belki de, antikçağ tarih kitaplarına inanacak olursam, bilinen tarihin en eski olaylarından biri olan Eski İmparatorluk'tan Yeni İmparatorluğa geçişte, en azından kimi tarihçilerin varsayımı budur, karışıklık ve halk ayaklanmaları döneminde, bu karışıklıkların en önemli nedeni, bugün çok şaşırtıcı gelebilir, Mısır köylülerinden, fellahlardan oluşan büyük kalabalığın ölümsüz ruha sahip olma hakkı istemesidir, çünkü o zamana dek ruh sadece egemen sınıfın bireylerine ait bir şey olarak görülmektedir.

Neden sadece en eski zamanlarla ilgilenmekle yetinelim? Ayrıca, elbette, yakın tarihle de ilgilenmek gerekiyor. İnsan Hakları Evrensel Bildirisi burada özel bir kaynak oluşturduğundan, insan kendine şunu sormalı: Bildiri'nin çok uzaklarında ve bazen Bildiri'nin hiç bilinmediği ya da onu yazanların tanınmadığı bölgelerde, böylelikle kendi evrenselciliklerinin sınırlarını belli eden bölgelerde, nasıl oluyor da, bu temel ayrımcılık karşıtlığı arzusu ortaya çıkıyor? Marx'ın 1864'te Uluslararası İşçi Birliği için yazdığı ünlü konuşması şu tümceyle başlar: "İşçilerin kurtuluşu yine işçilerin eseri olacaktır", kuşkusuz burada söz konusu olan, devrimci dönemde toplumsal kavgalara sahne olmuş ama teolojik bir anlatıma yol açmayan bir alanda, yoğunlaşmış evrenselciliğe yeni bir formül kazandırmaktır. Ayrıca, o zamana dek, siyasal anlamı yanlış anlaşılmış bir olasılık vardır onda. Burada söz konusu olan siyasal anlam, bir kişi başkası tarafından özgürleştirilemez demeye ge-

liyordu, her ne kadar kimse tek başına kendini özgürleştiremese de, az önce söylediğim gibi yalnızca ortaklaşa bir özgürlük olanaklıysa da. Bir özgürleşme hareketindeki, yukarıdan gelen babacılık kavramı, buna koruyucu devlet biçimi altında olan da dahil olmak üzere, terimler açısından çelişkili bir kavramdır. Sonuçta, siyasal açıdan, işçiler tarafından ileri sürülen, evrensel bir hak gibi görünür. Ama ayrıca şunu da biliyoruz ki, bu şekilde sınıf ayrımcılığının ötesinde, siyasal açıdan evrensel bir hakkı savunan o aynı işçiler (ya da onların bir bölümü), öte yandan, aile içi işlerin bölünmesini doğal bulup kadınların hayata atılmalarını doğaya karşı olarak değerlendirmişlerdir. Bu yüzden, bu kavram da kaçınılmaz olarak katlanılmaz bulunmuştur –belki de sadece kadınlar için katlanılmaz değildir, ayrıca, hiç kuşkusuz, olaylar bu noktadan sonra gelişmiş, gelişmek durumunda kalmıştır– çünkü insan türü içinde, cinsiyet farklılığını, o kesinlikle üstesinden gelinemez farklılığı düşünmeye dayanan başka bir ayrımcılık türüdür bu da, bundan aynı zamanda bir eşitsizlik yarattığı sonucu çıkarılmalıdır. Bu açıdan, işler burjuva İngiltere'de, Fransa'da –çok iyi bildiğimiz üzere, özellikle kadın düşmanı Fransız sosyalizminde– olduğundan daha hızlı gelişir. Cumhuriyet döneminden başlayarak, bugün bile Toussaint Louverture'ün ve Haiti siyahlarının Jakoben başkaldırıları o dönemde sergiledikleri gözü pekliğin bedelini fazlasıyla ödeseler de, etnik ayrımcılığın ya da ırk ayrımcılığının, evrenselci talep konusu olarak görülmesi için en az birkaç on yıl daha geçmesi gerekti.

Bu iki evrenselcilik kavramı üstünde uzun uzadıya durdum çünkü iki ayrı gözlem yapmak istiyorum.

İlk olarak, kuşkusuz, sorunun terimlerini değiştiren bugünün toplu durumu: Büyük hegemonyalar, büyük imparatorluklar yaratan, dünya ölçeğinde sınırların genişlemesine, yerel özelliklerin aşılmasına yol açan yayılmacı evrenselcilikler her zaman devlet kökenli evrenselcilikler oldu. Bu anlamda, egemen ideolojiler olarak değerlendirilebilirler. Bununla birlikte, enerjilerinin büyük bölümünü, hatta kaynağını, özgürleşme evrenselciliklerindeki, ayrımcılık karşıtlığı talebindeki bazı anahtar kavramlardan alırlar. İnsan kendine burjuva toplumunun neden sonunda feodal toplumun yıkıntıları üstüne kurulduğunu sorduğunda, kesinkes, ne düşünsel, bütünüyle ideolojik bir açıklama, ne de bütünüyle iktisadi, yani mekanikçi bir açıklama yeterli olacaktır. Onların ikisinin birleşimine gereksinim vardır, açıklama iktisadi ve toplumsal yapıların değişiminin yanında, yeni bir toplum türü, yeni bir rejim yaratmak adına kitleleri harekete geçirme olasılığının da varolduğu gerçeğini

hesaba katmalıdır; kitleler kendilerine yapılan öneride gizliden gizliye ya da açıkça kendi ayrımcılık karşıtlığı ya da özgürleşme arzularını bulmasalar harekete geçirilemezlerdi. Laiklikte, okullarda, söz söyleme hakkını ele geçirdiklerini düşündüler onlar, gerçi herkes bu haktan yararlanamadı ya da bu haktan aynı şekilde yararlanamadı, önceki toplumla aralarında en azından bir nitelik farkı vardı. Aynı şekilde, tabii ki, bu can alıcı sorudan da kaçmamak gerek, sosyalist bir toplumun burjuva tarzını aşıp neden çağdaş toplumlar düzenine ulaşma sözünü, en azından şimdilik ve büyük olasılıkla uzun zaman daha –her şekilde bu adla– tutmadığı sorulacak olursa, kuşkusuz şu soruyu da sormak gerekir: Sosyalist ve komünist tasarının çıkış noktasındaki yoğunlaşmış evrenselcilik, eşitlik arzusu öğesi nasıl oldu da yavaş yavaş ortadan kalktı ve bu bakımdan, sonu bir toplumsal iletişim biçimine ve burjuvazinin kendisinden bile daha aşağı olan bir toplu düzene vardı?

Gerçek Evrenselcilik

Ama bu noktada, yapmak istediğim ikinci gözlem şu ki, burada şimdiye kadar adı geçen evrenselcilik türleri içinde, her zaman zorunlu olarak ütopik bir öğe var, bir anlamda geleceği önceden kestirmeye yönelik bir öğedir bu. Bu evrenselcilikler günümüzdeki durumun eşitsizlik, ayrımcılık ya da sınırlarla belirlendiğini dile getiriyorlar ama temelde, gelecek tüm insanlığa ait olacak ya da gelecekte insanlık kendiyle barışacak, diyorlar. Dolayısıyla, bu bir ütopya öğesi, daha ileri gidersek, bir Mesihçilik öğesi. Oysa özgürlüğün ya da eşitliğin dünya ölçeğinde yaygınlaşması bugün bir düşünce, bir istek ve bunun gerçekleşme ya da daha basitçe, anlaşılabilirlik, kavranabilirlik koşullarının anlamları tuhaf biçimde değişti. Neden? Çok açık, çünkü üçüncü bir terim daha ortaya çıktı. Şimdi burada, yeni bir terminolojik ayrım ileri sürmek istiyorum. Tüm bunlara üçüncü bir terim eklemek istiyorum, bunun adı evrenselcilik değil: gerçek evrenselcilik.

Gerçek evrenselcilik, tarihte ilk kez olarak, tek bir dünyada, doğrudan kendisiyle iletişim içinde olan bir dünyada yaşadığımız olgusudur tam da. Öyle ki bu dünyayı oluşturan bireyler, ilgi alanları birbirinden ne kadar farklı da olsa, dilleri birbiriyle karşılaştırılamayacak bile olsa, birbirlerinin varlıklarından haberdarlar ve sırf televizyon ekranlarında bile olsa, her gün, görüşüyorlar.

Amerika'da eğitim veren, Güneydoğu Asya toplumları uzmanı, İngiliz tarihçi Benedict Anderson ne yazık ki Fransızcaya çevrilmeyen çok hoş, küçük

bir kitap yazdı, on-on beş yıldır ulusalcılıklar sorunu üstüne yazılmış en iyi kitaplardan biri bu (*Imagined Communities*, Editions Verso, 1983). Ulusal birimlerin altındaki iletişim olayını düşsel birlik olarak adlandırıyor. Kendi adıma, düşlenen birliğin de düşsel birlik olduğunu söyleyeceğim. Bu da şunu gösteriyor, bu son derece basit ve gündelik bir olay: Yerel dayanışma üstüne kurulmuş, onları oluşturan bireylerin kişisel olarak birbirlerini tanıdıkları toplumlar tarih boyunca varolmuştur ve hâlâ da varlıklarını sürdürmektedirler. Ama elbette, bir ulusun ya da bir dinin kendine özgülüğü –Müslümanların ümmeti ya da Hıristiyan topluluğu, hatta bütünü içinde Fransız toplumu–, her bireyin yaşamı boyunca kendisiyle aynı topluluğun üyesi olan tüm bireylerle karşılaşma ve kişisel olarak tanışma olasılığının çok düşük olmasından kaynaklanır. Çok düşük diyorum ama aslında bu asla gerçekleşemez. Buna karşın, birey diğerlerini benzerleri, hatta yakınları gibi, yani aynı topluluğun üyesi olarak düşler. Onlarla arasında bir dayanışma bağı olduğunu hisseder, aynı zamanda bu aynı ulusal birliğe, aynı "vatan"a karşı duyulan bir sadakat bağı, bir gönül bağıdır.

Benedict Anderson'ın kitabında tanımladığı şey, temelinde, her birimizi, karmaşık bir biçimde de olsa, yurttaşlarıyla bir araya getiren bu görünmez dayanışma bağını, bu düşlenen birliği yaratmak üzere, çağdaş dönemin ulusal toplumları tarafından yaratılan tüm yöntemlerdir. Yurttaşlarla (en azından bazılarıyla) hiç karşılaşmamış olmamıza karşın, tarihsel koşullar içinde onlarla buluşuruz. Bu koşullar bir ülkenin tarihinde her zaman önemli bir rol oynarlar. Kimileri üzücüdür. Örneğin, (erkekler için) toplu halde siperden çıkma ya da sınıra yönelme olgusu. Bu geri çekilme biçiminde kendini gösterirse, kuşkusuz, son derece farklı sonuçlar yaratır. Geri çekilmenin ardından bir "direniş" ya da ortaklaşa, toplumsal ya da ulusal bir hareket baş gösterirse, öteki planda yitirilenler yeniden ele geçirilebilir. Her şekilde, en önemlisi, uzun vadede çalışmaktır. Okulun, basının, siyasal partilerin, Gramsci'nin özel bir önem verdiği o medeni toplumun tüm iletişim yapılarının çalışmasıdır.

Peki ama bu bakımdan günümüzdeki durum nedir? Az önce sözünü ettiğim ölçütlere göre, büsbütün çelişkili bir durum bu, tehlikeli olarak nitelendirmesek de son derecede tartışmalı bir durum. Bir şekilde, tek bir dünya toplumu var, bu da bazılarında ulusal dayanışmanın çöküp yerini bir tür evrensel dayanışmaya bıraktığı düşüncesini doğuruyor. Paris'te olsun, taşrada olsun, Fransızca yazılıp yayımlanan gazeteler yerine, tüm yeryüzünü kaplayan telekomünikasyon uyduları ve televizyon kanalları var. CNN Japon-

ya'nın, Çin'in, Güney İtalya'nın ya da Bretagne burnunun –Bretagne burnu coğrafi açıdan uzaklığın simgesidir, tıpkı ötekiler gibi– en küçük köyüne Körfez Savaşı görüntülerini anında ulaştırabiliyor. Bu anlamda, gerçekten de, bugünün insanlığını oluşturan tüm insanlar, bir şekilde, aynı türe ait olduklarını ileri sürebiliyorlar. Aynı zamanda, sözünü ettiğim durumu tehlikeli ve çelişkili kılıyor, bu biçimde, iletişim olanaklarıyla –ve ayrıca, bunu da belirtmek gerekiyor, hepsi barışçıl olmayan başka teknik olanaklarla– tarihinde ilk kez olarak gerçekten birlik olan insanlık, kendi içinde derinlemesine bölünmüş bir insanlıktır. Bu insanlığın içindeki insanların hiyerarşisi, büyük olasılıkla tarihteki özel toplumların hiçbirinde görülmemiş boyutlara ulaşmıştır.

Televizyon ekranlarında gerçekte ne görüyoruz? Beyaz tenli insanlar yerine tenleri bakır rengi olan insanlar, düz saçlı insanlar yerine kıvırcık saçlı insanlar görüyoruz vb. Yani bütün halinde insan türünü –bir gösteri izler gibi– "görüyoruz". Ama aynı zamanda birbirine hiç ama hiç benzemeyen yaşamlar görüyoruz, bugün savaşın; Orta Afrika ya da Güneydoğu Asya'daki doğal felaketlerin yıkıp geçtiği bir köyde yaşayan bir insanla Kuzeybatı'da, Avrupa'da ya da Kuzey Amerika'da, Uzakdoğu'da bir anakentte yaşayan bir insan arasında tür açısından bir uçurum olduğunu görüyoruz. İnsanlığın büyük bir bölümü için, can sıkıcı sorun şu ki, bu ulamlardan ya da birçok ara ulamdan hangisine ait olduklarını bilemiyorlar.

O halde, insanlık hiçbir zaman bu kadar birlik olmamıştı ve öte yandan, egemenlik ve eşitsizlik ilişkileri açısından hiçbir zaman bu kadar derinlemesine bölünmemişti. Bu nedenle, yeni evrenselci ütopyalar ortaya atmak ya da yaratmak son derece güçleşti. Çünkü dünyayı fethetme ya da dünyayı tek bir bütün haline getirme düşüncesi özgürleştirici anlamını yitirdi. Bu daha önce yapıldı; evrenselcilik zaten var. O yüzden, gerçek bir evrenselcilikten söz ediyorum. Bir yandan da, ayrımcılık karşıtlığı ve eşitlik arzusunu, dolayısıyla siyaseten bir hak düşüncesini dile getirme gereksinimi hiçbir zaman olmadığı kadar kesin ve zorunlu. Ama siyaseten bir hak öncelikle ifade hakkıyla, kişinin çıkarlarını korumayla başlar: Bu sorun, içinde yaşadığımız günümüz dünyasının gündemindedir.

Sınıf Kavgası

Çok uzun zaman önce sözünü etmiştim. Ama izin verin, söylediklerime komünizmin durumu ya da bu şemada sınıf kavgası düşüncesi konuları üstüne birkaç söz daha ekleyeyim. Bu tarihsel şemanın, sosyalist ve komünist

geleneğin hem derinlemesine güncellikten uzak olmasını, hem de derinlemesine güncel olmasını açıkladığımı düşünüyorum. Derinlemesine güncellikten uzak diyorum çünkü bu gelenekte, her şeyin temelinde ayrımların, yerel özelliklerin ötesinde dünyayı tek bir bütün haline getirmeye yönelik eski ütopyanın, eski ülkünün izleri vardı. Bu açıdan, komünizm kozmopolitçiliğin az önce sözünü ettiğim o bilindik ülküsünü yeniden ele aldı. Bugün içinde bulunduğumuz gerçek koşullara bakıldığında bu bütünüyle dayanaksız bir girişim, çünkü bu durumda, asıl dert insanların birbiriyle iletişime geçmesini sağlamak değil –zaten geçtiler–, sorun daha çok insanlığın bir bölümünün kendinden daha kalabalık ve daha büyük başka bir bölümünü, yokolmaya değilse bile, en azından yoksunluğa ve dayanaksızlığa mahkûm etmeden yaşayıp yaşayamayacağı. Buna karşın, komünizmin öteki yüzü, bana göre, şimdiye kadar olmadığı denli güncel. Sözünü ettiğim yüzle, eşitlik ülküsünü, işletmeden tutun da toplumsal farklılıkların kullanımına, insanlar arasında sınıf hiyerarşisine ve düzenine getirilen farklı seçenekleri komünizmin yakından izlemesini kastediyorum.

Kimlik Hareketleri

Ulusal ya da ulusçu kimlik hareketleri sorunu üstüne, son olarak bir şey söylemek gerekiyor, bu sorunun şimdiye kadar olmadığı denli çelişkili bir hal aldığını düşünüyorum. Arkadaşım Immanuel Wallerstein bu konuyla ilgili uç bir konumda bulunuyor. Kimlik davası hareketlerinin, temel olarak, bugünün dünyasındaki hiyerarşik düzenin yarattığı anlaşmazlıklardan kaynaklanan hareketler ya da içinde yaşadığımız sistem-dünyanın anlaşmazlıklarından kaynaklanan hareketler olduğunu ve işlevlerinin tamamıyla "sistemlilik karşıtı", isterseniz ilerici diyelim, olduğunu düşünüyor. Temelde, teknolojik farklılıkların sistemli olarak sınıf eşitsizliklerini beslediği bu dünyada, kimlik davasının kendi içinde ayrımcılığa karşı bir direniş biçimi ve bu açıdan, bütünüyle özgürleştirici olduğuna inanıyor az çok. Ne var ki, bu, özel bir durum karşısında, ulusçuluğun çelişkiye düşüp kendi aleyhine dönmesine de engel değil. En azından iki nedenden ötürü böyle olacağına ilişkin kuşkularım var.

İlki şu ki, ulusal kimlik iddiaları, içinde ortaya çıktıkları iktisadi durumlar tarafından saptırılmış ve bozulmuştur. Bunun için, günümüz Yugoslavyasındaki gibi bir durumu gözlemlemek yeterli olur, hepsinin içinde en acılısı odur, ayrıca içinde yaşadığımız Avrupa dünyasına en yakın olan da

odur, Avrupa Birliği'nin zayıflıklarını ve karşılaştığı engellerin hepsini yansıtıyor sanki, yakın zamana dek iki dünya sisteminin tam ortasında yer alan Yugoslavya, iktisadi güçlüklerin pençesine düşmeseydi, dinsel, etnik, dilsel sorunlardan ya da tüm bunların birleşiminden kaynaklandığı ileri sürülen mücadeleler, tüm bir topluluğu kendi yıkımına sürükleyecek o geri dönüşü olmayan noktadan asla bu kadar ileri gidemezdi. Başlangıçtan beri ortada olan sorunlardan biri, bu eski "ulusal" devletin hangi parçasının Avrupa'nın zenginler birliğine katılmaya elverişli olduğu ve hangi parçasının eski sosyalist "Doğu"nun oluşturduğu "Güney" bölgesine terk edileceğidir.

Kimlik hareketlerinin özelliğinin, yalnızca ve açıkça ilerici olmak olduğunu ileri sürmenin yanlış olduğunu düşünmeme yol açan ikinci neden ise -ama onların özünde gerici bir tutum olduğu anlamına gelmez bu-, bir topluluk iddiasında, şimdiye kadar her şekilde, aile düzenini ve cinsiyetlerin hiyerarşisini gözeten, muhafazakâr bir öğe bulunmasıdır. Bu da beni, Wallerstein'ın tersine, "sistemlilik karşıtı hareketler"in doğal olarak aynı yöne yönelmediklerini düşünmeye itiyor. Onların içinde bulunan, eskiden bir Marksist-Leninist jargonda "ikincil çelişkiler" olarak adlandırılan çelişkiler, belki de, her şeyin ötesinde, o kadar da ikincil değiller. Bu noktada da Yugoslavya'nın durumu ve aklımıza gelebilecek, neredeyse onun kadar üzücü birkaç başka durum, uç bir örnek oluşturuyor ama aynı zamanda açıklayıcı bir örnek bu. Yugoslavya savaşında, bizim hiçbirimizin hayal bile edemeyeceği bir erkek üstünlüğü ve maçoluk dalgası yaşandı. Bana kalırsa, genel olarak, toplulukların temsil edilme şekilleri ve bu bakımdan, ulusal toplum fikri düşünüldüğü kadar çağdaş değil, kadınlara topluluk kimliğini koruyan ve elinde tutan bir rol biçerek, cinsiyetler arası ilişkilerde muhafazakâr bir anlayışı kaynak alıyor, ona sırtını dayıyor. Bu da kadınları, en azından simgesel olarak, o topluluğun üreme gerekliliklerine ve kimlik iddiasına boyun eğmeye zorluyor. Öyle ulusal özgürleşme hareketleri olmasını bekliyorum ki, bunlar aynı zamanda, hiçbir kuşkuya yer bırakmadan, cinsiyet eşitliği hareketleri de olsun.

Bunlardan çıkaracağım sonuç şu: Tek başına, insanlığın bütününü kurtaracak bir özgürleşme hareketi yoktur. Bu açıdan, eksiksiz bir evrenselcilik de yoktur. Özerklik ya da bağımsızlık mücadelesinde, yoğunlaşmış evrenselciliğin bir öğesi vardır. Cinsiyet eşitliği mücadelesinde, yoğunlaşmış evrenselciliğin bir öğesi vardır. Zaman içinde unutulmaya başlamışsa da, kesinkes daha sık ele alınması gereken emeğin yüceltilmesi mücadelesinde, yo-

ğunlaşmış evrenselciliğin bir öğesi vardır. Ama kesinlikle, tek bir özgürleşme söylemi yoktur, klasik Marksist geleneğin bir bölümü bu noktada yanılgıya düşmüş ve bizleri hataya sürüklemiştir. Dolayısıyla, özgürleşme hareketleri arasında uzlaşma ve eklemlenme sorunu, birleşme sorunu hâlâ sürmektedir, bu hareketlerin her biri ayrımcılık karşıtlığı açısından insanlığın gerekliliklerinden bir bölümünü ifade ederler. Peki, doğal olarak birbirine benzemeyen farklı istekleri birleştirmek, siyaset yapmak demek değilse ne demektir? İletişim, tartışma ve siyasal öncelik düşüncesine tüm değerini kazandırmak demektir, bu da tarihin insanlığı kaçınılmaz olarak kurtuluşa sürükleyen bir anlamı olduğu, bir şekilde kendi gerekliliğini bize dayatacağı düşüncesine son vermeye yarar.

Tartışma

İzleyici: Kendi adıma, gerekliliğini anlamadığım bir ayrım yapıyorsunuz, yoğunlaşmış evrenselcilikle yayılmacı evrenselcilik arasına çizdiğiniz çizgiyi kavrayamıyorum. Şöyle diyelim, bu ayrımın gerçekleştirilmesi güç. Örneğin, cumhuriyetçi evrenselciliği ele alalım. Sizin ayrımınıza göre, başlangıçta yoğunlaşmış, özgürleştirici bir evrenselcilik bu. Ardından, devrim savaşlarıyla, sonra da imparatorluk savaşlarıyla hegemonyacı bir hal aldı. Dolayısıyla, öteki evreye geçildi. Sonra, III. Cumhuriyet dönemiyle ve sömürge imparatorluğunun kuruluşuyla. Ama, buna karşın, kendi imgesiyle, dünyanın başka yerlerinde yeni bir evrenselcilik yarattı ve bu evrenselcilik yine yoğunlaşmıştı. Örneğin, Şili'dekiler, Vietnam'dakiler gibi tüm dünyadaki devrimcileri düşünüyoruz, onlar devrimci ülküyü yeniden ele alıp tamamen kendilerine ait olan, bütünüyle yoğunlaşmış bir evrenselciliği ona göre oluşturup temellendirdiler.

Étienne Balibar: İlk olarak şunu söylemeliyim ki, şu terminoloji, yoğunlaşmış/yayılmacı sözcükleri yüzünden başım çok ağrıyacak. Hatta, doğruyu söylemek gerekirse, ben de bütünüyle hoşnut değilim bundan ama başkasını bulamadım. Sözcükler sorunu üstüne tartışmaya hazırım, gerektiğinde onları değiştiririm de. Ama bu terminoloji sorunu bir kenara bırakılırsa, ayrımın gerekli olduğuna inanıyorum çünkü gözlemlediğimiz aynı tarihsel olay değil. Bir yandan, bir hukuk sisteminin, bir inancın, bir kültürel işaretler sisteminin dünyanın belli bir coğrafi alanına yayıldığını, her şekilde sınırları aştığını fark ediyoruz; öte yandan, eşitliği arzulayan toplu bir hareket gözlemliyoruz. Ama bu ayrım yapıldığında, sizin dile getirdiğiniz tam da benim

söylemek istediğim şey, bir çevrim yaratılıyor. Her durumun tarih boyunca yeniden ortaya çıkışı bu.

Bu konuda sömürgeleştirme ve sömürgelikten kurtulma en çarpıcı örnek. Fransız sömürgeciliği gibi bir girişim, Fransız cumhuriyetlerinde ve daha genel olarak Avrupa'daki demokratik kavramlarda eşitlik arzusundan, kentlilik düşüncesinden kaynaklanan bir güç olmasaydı, asla olanaklı olamazdı, bunu bu şekilde açıklayabiliriz. Şimdi, çok iyi bilindiği üzere, kentlilik düşüncesinin dünya ölçüsünde aktarımı Fransız İmparatorluğu'nu doğurmuştur, onda iki birey sınıfı vardır, sözcüğün tam anlamıyla "kentliler" ve toplumsal durumları açısından aşağılanan ve ırkçı ideoloji tarafından her şekilde ayrımcılığa maruz kalan vb. "uyruklar"... Ama bunun başka bir sonucu daha olmuştur –tarihin tekerleği geriye doğru döndürülemez– ülküler adına gerçekleştirilen ulusal kurtuluş davasının azımsanmayacak bir bölümü Fransız Devrimi'nden ileri gelmektedir. Sömürgeler bizim kendilerine başkaldırmayı öğretmemize gereksinim duymuyorlardı. Hatta olayları bu şekilde açıklamak işin üstüne tüy dikti. Ama demokratik ya da devrimci ulusçuluk başkaldırılarında kullanılan dilin önemli bir bölümü o yoğunlaştırıcı evrenselcilik çekirdeğinden kalıttır gerçekten de, çünkü ona, büyük bir çelişkiye yol açma pahasına da olsa, emperyalizm, egemenlik biçimleri içinde de her zaman rastlanabilir. Yani gerçek, sizin sözünü ettiğiniz çevrimdir.

Ama sadece bu değil: Tarih devam ediyor ve burada durmuyor. Ulusal kurtuluş da özgürlüğün ve eşitliğin gerçeğe dönüştürülmesi değildir: Kendi egemenlik ve içsel eşitsizlikleri olan bir devlet kurma girişimidir o. Tam da bunu söylemek istiyordum: Her iki durum da ötekine yol açıyor, ötekinin varsayılmasını sağlıyor; ve aynı zamanda, tüm değer simgeleri altüst oluyor, yani ortada kazanılan bir durum olmuyor. Şimdi, terminoloji konusunda, kesin kararlı olmadığımı yineliyorum. Daha iyi bir formül bulduğum anda, onu kullanacağım.

Mustapha Bouchamda: Öncelikle bir şey belirtmem gerek. Althusser adıyla felsefecinin öğrencisinin karşımıza sakalsız, neredeyse gülerek çıkması beni çok eğlendirdi. Kültürümüzde felsefecileri hep böyle düşleriz. Bunu tanımlamama gerek yok. Bununla birlikte, konuşmanıza verilen başlık ele aldığınız sorunlara pek de uymuyor, bu beni biraz üzdü. Siz daha çok tarihsel konuları işlediniz, kimse bu yüzden sizi kınayamaz. Ama güncel konular işlense, yani bizi yakından ilgilendiren konular ele alınsa daha etkili olmaz mıydı? Bunları söylerken, özellikle Cezayir ya da Yugoslavya'ya çok kısa değindiğini-

zi düşünüyorum. Öte yandan, bir süredir kamusal alandan ve açıkça söylemek gerekirse, entelektüellerin yükümlülüklerinden söz ediyorsunuz. Sizce, bu entelektüeller, Bourdieu'nün diyeceği gibi, kendilerine özgü bazı nedenlerden dolayı mı olaylardan etkileniyorlar? Yoksa onları harekete geçiren, duygulandıran ve ayrıca konuşmaya iten şey, dışarıda gelişen olaylar mı?

É.B.: Neden bir seçim yapmak gerekiyor? Neden bu çelişkili olsun? Sizin sözünü ettiğiniz hareketin varolduğunu düşünüyorum –gelecek evrimi onu doğrulayacak mı, doğrulamayacak mı, göreceğiz–, bunun da nedeni büyük olasılıkla iki etkenin bir araya gelmesi. Sadece tek bir ad andınız, Bourdieu dediniz, tam yerine oturdu gerçekten: o Fransız entelektüellerinin yeni gurusu olmasa da *Dünyanın Yoksunluğu*'nu yayımlayarak yararlı bir iş yaptı. Tartışılacak şeyler attı ortaya. Şu son zamanlarda öğrendiğim en ilginç şeylerden biri şu: Fransa'da bu akademik kitabı tiyatro sahnesine taşımayı isteyen iki topluluk varmış. Demek ki onda insanları harekete geçiren bir güç var, sadece sözünü ettiği olgularda değil, yeniden iletişim kurma arzusu ve teknokrat olmayan, insanların sözlerinin yeniden değer kazandığı Fransız toplumu üstüne yeni bir bakış açısı yaratma arzusu doğuran, olayların altında saklandıkları biçimde varolan bir güç bu. Bourdieu'nün ya da başkalarının durumundaki özel nedenler olasılıkla üniversite kurumlarıyla parti kurumlarının evriminin birbirine eklemlendiği noktalarda bulunuyor. Olayları bu şekilde açıklamak çelişkili ama bazı güçlükleri ortadan kaldırıyor. Bazı yanılsamalar yok oluyor. Ne var ki sonuçta, temel etken, her şeye karşın genel etkendir, Bourdieu'nün sözünü ettiği etkendir. Artık kalıtçılardan söz etmiyor. Yoksunluktan, üstüne söylev çekilmemesi gereken ama birçok insanın ivedi olduğunu fark ettiği bir durumdan söz ediyor: Maddi bir ivedilik bu, bazı başlıca alanlarda insan haklarıyla ilgili bir ivedilik. Bunun önüne geçilemez, sırf bu konuda siyasal yükümlülüğün eski şemalarına dönüldüğü için değil, ama insan yeniden kendine şu soruyu soruyor: Dünya ölçeğinde içinde bulunduğumuz durumlar doğal yazgılar mı, yoksa değiştirebileceğimiz durumlar mı söz konusu? Toplumsal gerçeklikte, entelektüellerin halka müdahalesinin artık engellenmediğini gösteriyor bu. Bu noktada, her şeye karşın, olumsuz bir öğe olduğunu da kabul etmek gerekir. Bourdieu'nün ya da ondan daha az saygın olanların müdahalelerine hayran olunması, durumun birdenbire değişeceği umudunu veren ayrıksı durumlara, mucizelere hayran olunması demek biraz da. Bu entelektüeller Gramsci'nin düşündüğü şekilde "organik entelektüeller" değildir. Bunu söylerken, onların şunu ya da

bunu referans almaları gerektiğini söylemeye çalışmıyorum. Bu büyük olasılıkla eski tarz bir hareket olur. Ama bir yandan da, öyle ya da böyle, bana göre bütünüyle hassas bir sorun bu ve çözümü de hiç kesin değil, bu, profesyonel, üniversitedeki ya da yazar olan entelektüelle eskiden kitle olarak andığımız, özetle bütün olarak kentliler arasındaki iletişim sorunudur. Eski yapılanmalardan kaynaklanan bir çelişki şu ki, bu yapılanmalar hem iş bölümünün taşlaşmış yapısı, sınıf önyargıları gibi toplumsal engelleri aşmak için büyük çaba harcamışlardır, hem de sonunda onları yeniden yaratmışlardır. Entelektüeller ve kitle arasındaki kopukluğu açıklayan unsurlardan biri budur. Aklınıza gelen bu entelektüellerin en bilinçlileri, aslında kendilerine bugün bir toplumu oluşturan farklı gruplar, farklı topluluklar arasında düşünce akışını hangi koşullarda sağlamanın olanaklı olacağı sorusunu soranlardır. Elbette, bunun için çözümler üretmek gerekmektedir. İletişim alanındaki devrim –az önce Claude Gobeaux bana şöyle diyordu: Cilalı taş çağından beri görülen en önemli devrim bu, bazıları da matbaanın icadından ya da yüksek tirajlı gazetelerden beri, diyor– hem teknolojik, hem iktisadi, hem de siyasaldır: Okul, sendika, basın ve siyasal etkinliğin birleşiminden doğan ortak dilin bir bölümünü yok etmiştir. Bildiğimiz toplumsal hareket onun üstünde şekillendi. Bana göre bu ilk etkiden hiç de bağımsız olmayan bir başka etkisi daha oldu, o da onun belli bir amaç güderek, yeniden teknik kültürü ve diyelim felsefi kültürü yeniden canlandırmasıdır. Bunlar yeni toplumsal ayrıma ait olaylardır, entelektüelleri küçük bir sektörle yetinmeye zorlarlar. Bizler, Bourdieu'yü dinliyoruz, kitabın yayımlandığını görüyoruz ama bu kitap sosyalist, komünist ya da toplumsal Hıristiyan yazın broşürleri gibi elli yılda on binlerce, hatta yüz binlerce okuyucuya ulaşamayacak. Aynı şekilde, Bourdieu (onu simgesel bir örnek olarak almak gerekirse) yazdıklarını okumuş ve düşüncelerini kavramış insanlara bir şeyler verebilme olasılığından yoksun kalacak.

Mustapha Bouchamda: Akılsız olmayan, bununla birlikte ayrıksı hiçbir yanı bulunmayan Bourdieu adının ve özel nedenler kavramının bunca tartışma yaratmasını beklemiyordum ama kendime sorduğum soru şu: Örneğin, bu akşamki, az önce güncel olarak değerlendirdiğim sorunlara değinen konuşmanıza bakalım, bu sorunların konuşmacı tarafından doğrudan ve olaylarla ilgili olarak ele alınması gerekmez mi?

É.B.: Konuşmacının elinden geliyorsa, evet. Gelmiyorsa, hayır. Söz alan, "kürsünün arkasındaki" kişi, güncel olaylar ya da sorunlar olarak adlandır-

dığınız şeylere özel bir çözümleme getirebiliyorsa, evet. Cezayir ya da Yugoslavya konusunda siyasal çözümlemeler yapabilecek olsaydım, bunu seve seve yapardım. Yapmıyorsam, bu elimden gelmediği içindir.

J. Marc Lavieille: İki noktaya hızlıca değinmek ve bir soru sormak istiyorum. Hegemonya evrenselciliğiyle özgürleşme evrenselciliği ayrımı kuşkusuz önemli ve ilginç ama belki de olanaklar ölçütüyle o ayrımı ikiye katlamak daha da ilginç olabilir. Hıristiyanlık hegemonyası herhangi bir yerde özgürlük adına, hatta özgürlüğün tanrıbilimi adına gerçekleştirildiği söylenecek uygulamalara neden olabilir, bir özgürleşme hareketi köylüleri katledebilir vb. Dolayısıyla, ister evrenselcilikler olsun, ister kimlikler, olanaklar ölçütünde dikkatle incelenmelidirler. Bugün şöyle denecektir: Kalıcı, sağlam, barışçı, demokratik olanaklardan hangisi belli bir zamanda, belli bir yerde evrenselciliği kullanır ya da kullanmaz? İster sonuç olanakları doğrulasın, isterse hiçbir olanak tarafsız olmasın.

Ayrıca genelde, özellikle hukuk fakültelerinde kötü öğretilen ayrımcılık karşıtlığı ilkesine verdiğiniz önemi çok sevdim, çünkü onu kimlik sorununa bağlamak çok ilginç bir girişim. Ayrımcılık karşıtlığı: Saygınlıkta ve farklılıkta eşitiz, bu farklılıkların ne ortadan kaldırılması ne de arttırılması anlamına geliyor: Bu, farklılığa bir kapı açıyor ve felsefecilerin, hukukçuların vb. ne yapmaları gerektiğini gösteriyor. Sorum şu (bir önceki katılımcıya da bir ölçüde katılarak): Gerçek evrenselciliğe bakarak, kimlik hareketleriyle teknolojik entegrizmler arasındaki ilişkileri nasıl değerlendiriyorsunuz?

É.B.: Biraz daha açarsanız...

J. M. Lavieille: Daha açık söylemek gerekirse, bir Limousin kimliği var mıdır, varsa hangisidir? Teknolojik bağnazlık Limousin'i bir nükleer çöplüğe dönüştürmeye çalışıyor, gördüğünüz üzere, aklıma gelen teknolojik entegrizm örneği bu.

É.B.: Beni asıl şaşırtan, bunu saklamayacağım, "entegrizm" sözcüğünü kullanmanız. Ele aldığınız örneği kabul etmediğimden değil, tam tersine, ama neden bunu entegrizm olarak adlandırdınız?

J. M. Lavieille: Entegrizmler dinsel türde de olabilir, teknolojik türde de, çünkü kentlilere hem bir anlatım hem de gerçeklik uygulamaları verilmek istenmektedir. Egemen güçler mucizevi bir çare gibi bir teknik kullanırlar. Mucizevi çare tekniğidir bu. Entegrizm mucizevi çareye uygun bir ad değil mi?

É.B.: Derdim sözcüklerin üstünde uzun uzadıya durmak değil ama "entegrizm" sözcüğü çok hassas bir sözcük. Her gün, büyük çoğunluğu tehlikeli

ve bile isteye şeytanileştirilmiş olarak görülen ideolojik yayılımları tanımlamak için kullanılıyor. Dolayısıyla, entegrizm sözcüğünü bayağılaştırmaktansa, kullanımını azaltmaya çalışmalı diye düşünüyorum. Ele aldığınız örnekte, devlet yetkesi tarafından kullanılan teknokrat bir olay görüyorum. Beni yanlış anlamayın, entegrizm sözcüğünün kullanımını Müslüman entegrizmine ya da Monsenyör Lefebvre'e ya da, Kuzey Amerika'nın çıkarları uğruna Latin Amerika'daki insanları bağımlı kılma girişiminin yoğun ya da doğal bir şekilde sürmesini sağlayan Protestan topluluklara indirgemeye çalışmıyorum. Günümüz dünyasında gerçekten, çok farklı alanlarda entegrizm olayları bulunduğunu düşünüyorum. Fransız ekonomist, Marksist felsefeci, parasal sorunlar uzmanı olan Suzanne de Brunhoff'u aranızdan bazıları belki de tanıyordur, o bundan birkaç yıl önce parasalcı Ortodoksluğu başlı başına bir entegrizm biçimi olarak tanımladı. Tüm bu örnekleri tartışmaya hazırım.

Sorunun temeli, yani teknobilim karşısında kimlik hareketleri sorunu üstüne bunları dile getirdikten sonra, kendi adıma, bunu bir demokrasi sorunu olarak ortaya atacağım, şu soruyu soracağım: Bugün içinde yaşadığımız dünya, bilebildiğimiz teknoloji ve çevre sorunlarıyla birlikte, devlet yetkesinin kimi biçimlerinin katlanılmaz hale geldiği bir dünya mıdır? Buna olumsuz yanıt vereceklerin içlerinde bir parça yerel kültürel kimlik duygusu taşımaları beni şaşırtmaz, bu duygu merkez yönetimler tarafından aynen oldukları gibi korunmaktadır. Şimdi, sanıyorum, bu kendi kendini yönetmekten –en azından bana öyle geliyor– ya da Limousin'in bağımsızlığı düşüncesine uygulanmış siyaseti kendi kendine belirlemeye yönelik demokratik haktan vazgeçilecek demek değil. Asıl sorunun tam da bu olduğu görüşündeyim.

Joannés Billo: Baştaki sözlerinizde birkaç şeyi ele almak istiyorum. Tarihsel nokta konusunda, sözü fazla uzatmamak için, sadece Fransız Devrimi'ni ele alacağım. Bana göre temel bir konuyu anımsatmak gerekiyor, o da şu ki, Fransız Devrimi ayrıcalıkları ortadan kaldırdı kaldırmasına ama onların yeniden yapılanmasını, yeniden yaratılmasını yasaklamadı.

Çok önemli olan başka bir şeyi de unutmamak gerek, tarihçiler bu savı bütünüyle destekliyorlar, Cumhuriyet'i tehdit eden dış müdahaleler var. Bugün şöyle denebilir, tarihçiler zaten söylüyorlar bunu, dış müdahaleler olmasaydı, gerçi böyle bir şey düşünülemezdi ya, Birinci İmparatorluk olmazdı.

SSCB konusuna gelince, yine de dikkat etmek gerekir, diyorum. Bir toplumun yukarıdan dağıtılmasına tanık olundu, bir devrim sonucunda da gerçek-

leşmedi bu. Bununla birlikte, az önce yaptığım tarihsel açıklamanın devamıdır. Doğal olarak, kapitalizmin yukarıdan dağıtıldığını asla göremeyeceğiz. Bu konuda, bütünüyle rahatım. Benim anımsatmak istediğim, kapitalizm konusunda, o yükselme evresindeyken, Marx'ı sert biçimde eleştirme ve her şeyin yolunda olduğunu, onun yanıldığını, bunun olağanüstü bir toplum olduğunu söyleme eğilimi baş gösterdi. Bolluk var, tüketim var. Ardından, daha önce de olduğu gibi –ne zaman olduklarını söylemeyeceğim– düşüş evrelerine geçtiğinde, Marx'ın yazdıkları anımsandı, kapitalizmin çevrimsel olarak çok ciddi ve hatta korkunç bunalımlara yol açtığını söylemesi akla geldi.

Son olarak, bugün tanık olduğumuz yeni sömürgeciliğin, Kuzey ülkeleri tarafından, aynı zamanda onların ülkelerinde bağıra çağıra bağımsızlık isteyen zengin azınlıklar tarafından eski sömürge ülkelerinin kul köle edilmesi olduğunu söyleyeceğim.

É.B.: Sizinle büyük ölçüde aynı fikirdeyim. Ne var ki, Fransız Devrimi konusunda, kendi adıma, herkesin bildiği eski bir tümcenin tersini savunacağım. Bence, Fransız Devrimi bir blok değildir, gerçi "Fransız Devrimi bir bloktur" tümcesi zamanında, olumlu olarak değerlendirebileceğimiz siyasal bir rol oynamıştır. Fransız Devrimi ayrıcalıkları ortadan kaldırdı ve onların yeniden yapılandırılmalarını yasaklamadı diyerek, çok önemli bir noktaya parmak bastığınızı düşünüyorum. Tüm ayrımcılık karşıtlığı –bu terimi yeniden ele alıyorum– meseleleri Devrim döneminde en azından biçim kazanmıştır. Toplumsal eşitlik bakımından bu böyledir, cinsiyet eşitliği bakımından bu böyledir ve ırk eşitliği bakımından da bu böyledir. Doğal olarak, her şey bunlardan ibaret değildir, belki de ardından başka meseleler ortaya çıkmış ama bu bir olumsuzluğa yol açmamıştır. Yalnızca, aralarından bazılarının üstü örtülmüş, bazılarıysa açıkça baskı altında tutulmuştur. Başka bir deyişle, çelişki daha Fransız Devrimi sırasında gelişmeye başlamıştır. Sonra da az çok dolaysız, az çok gecikmiş etkileri olmuştur bunun. Ama üstünde durduğunuz etken, yani dış müdahale ve daha genel anlamda insanları, bir tür devlet örgütünü güçlendirmeye iten savaş durumu, bu meselelerin her biriyle ciddi biçimde ilgilenilmesi anlamında etkili olmamıştır. Onlar ancak çok ama çok sonra yeniden keşfedilmişler ve aralarından bazıları, Devrimci geleneğin kutsallaştırılmasından, resmileştirilmesinden kaynaklanan direnişlere maruz kalmışlardır.

SSCB ve Marx konularına gelince, ben de sizin gibi bir toplumun devrim olmaksızın yukarıdan dağıtıldığını düşünüyorum. Yalnızca, Sovyetler Birli-

ği'nde olup bitenlerde bir çeşit ironi var, hani Lenin'e "devrim nedir?" diye sorduklarında, "devrim durumunda, yukarıdakiler eskisi gibi yönetemezler ve aşağıdakiler de eskisi gibi yönetilmek istemezler" demiş ya, bu söz bu duruma uygun düşüyor. Birçok açıdan, Sovyetler Birliği'nde bunun gerçekleştiğini görmek gerekir. Öte yandan, bu bir devrim, bir devrim süreci değildir. Sovyetler Birliği'nde rejim değişikliğinden ileri gelen durum geçmiş durumun demokratikleştirilmesi değildir hiçbir ölçüde. En azından, şimdilik. Şimdi, bence, Sovyetler Birliği'nin tarihi bütünüyle yeniden yazılmalıdır. Hemen hepimizin Sovyetler Birliği'nin tarihinin gerçekte ne olduğunu öğrenmemiz gerek. Temel olarak üç kaynaktan gelen şeyleri biliyoruz sadece: bunlardan ilki, Sovyet rejiminin kendi işleyişine kazandırdığı resmi ifade, ikincisi doğal olarak bazı gerçekleri yansıtan –komünist rejimin resmi edebiyatının düzenli olarak yadsıdığı bu gerçekleri göz ardı etmek çok aptalca olurdu– Batılı rejimlerin Sovyetler-karşıtı propagandaları, üçüncüsü de polis ve KGB arşivlerinin açılması: Kuşkusuz bu incelenmeye değer bir kaynaktır ama SSCB'nin toplumsal tarihinin yerini tutmaz, o tarihçinin işidir. Doğal olarak en çok kaygı uyandırabilecek şeylerden biri, eski Sovyetler Birliği'nde bugün sözünü ettiğimiz 80'li yılların gerçek tarihi üstüne çalışılıp çalışılamayacağıdır.

Marx'la ilgili, aynen sizin gibi düşünüyorum: Yeniden Marx'ın sözü edilmeye başladı çünkü sosyalizm artık yok, bu yüzden de geriye sadece kapitalizm kaldı. Sözümona Marksist olarak adlandırılan, on binlerce edebiyat sayfasının bize inandırmak istediğinin tersine, Marx'ın sosyalizm üstüne söyleyecek hiçbir şeyi yoktu. Tanım açısından, Marx sosyalist sistemin işleyişi konusunda hiçbir şey bilmiyordu. Hiçbir şey öngörmemişti. Onun yapıtından çıktığı düşünülen tüm öngörülerin yanlış olduğu ortaya çıktı. Kaldı ki, kapitalist sistemin işleyişi üstüne, Marx birtakım çözümlemelere girişmişti. Asıl olay şu ki, yaptığı çözümlemeler kapitalizmin bir karşıtı, en azından dışarıda bir karşıtı olmadığında, başka bir alan bulunmadığında güncellik kazandı. Gözümüzün önünde cereyan eden şey, dünya ölçeğinde kapitalizmin çelişkileridir. Ben gençken, Marx okumaya başladığımız dönemde, "göreli yoksulluk" ve "mutlak yoksulluk" üstüne büyük bir tartışma olduğunu anımsıyorum. Aramızdan bazıları, bolluk toplumu ve işçi sınıfının durumunun sona ermesi iddialarına başvurmaksızın, kapitalizmin işleyişinin kaçınılmaz bir sonucu olarak, mutlak yoksulluk ya da toplumsal eşitsizliklerin büyümesinden endişeleniyorlardı. E yani, mutlak yoksulluğa bugün ulaştık.

İnsanlığın iki yarısı arasındaki uçurum sadece belli bir yönde genişlemedi, ayrıca düpedüz gerçekti, kapitalist yasaların işleyişinin bir sonucu olan eşitsizlikler uçurumu, dünya ölçeğinde bugünün gerçeğidir. Bu demek değildir ki, eski kitapları yeniden ele almalı, onları yeniden okumalı. Bunun esas anlamı, bu bakış açısıyla, Marx'ın öne sürdüğü sorunların daha uzun zaman boyunca hiçbir şekilde gündemden düşmeyeceğidir.

Philippe Velche: Bir noktaya değinip bir soru soracağım. Başkalarının dünyalaşma olarak adlandırdığı gerçek evrenselcilikten söz ettiniz. Örneğin, televizyon yoluyla iletişimi andınız. Sizin gibi Marksist bir felsefecinin ağzından, dünyalaşmayı sağlayan şeyi kapitalizmin geçirdiği evrim, sermayelerin dolaşımı olarak görmediğinizi duymak beni doğrusu şaşırttı, kuşkusuz televizyon iletişimi de önemli ama bu daha somut bir temel gibi geliyor bana. Sorum şu: Kapitalizmin bu şekilde dünyalaşması Lenin'in 1917'de yarattığı deneyimle, yani halkanın en zayıf olduğu yerde ve sadece tek bir ülkede yaşanan kapitalizmden kopma deneyimiyle önceden bozulmamış mıydı? Dünyasal kapitalizmin evrimine bakıldığında, acaba bu ister istemez içinden çıkılmaz bir durum değil midir? Başka bir soru daha: Siz şöyle dediniz: Tarihte anlam yoktur. Acaba her şeye karşın, dünya tarihinde kapitalizmin bir rolü var mıdır, hiç olmuş mudur? Siyasete benim üstüne düşünmediğim ama çok ilginç bulduğum bir tanım getirdiniz. Kapitalizmin dünyalaşmasıyla tanımladığınız anlamıyla müdahale siyaseti arasında çelişkili bir birlik bulunması olanaksız mıdır?

Gérard Bombel: Ben de Philippe Velche'in sorusuna bir soru eklemek istiyorum. Bu da aynı sorunla ilgili ama başka bir açıdan. Bu gerçek evrenselcilik kavramı konusunda, dolayısıyla dünya toplumu konusunda, bu düşünceyi iyice eşelemek ilginç olabilir bana kalırsa çünkü sonunda ondaki çelişki ortaya çıkacaktır. *Irk, Ulus, Sınıf*'ta şöyle yazmıştın: Ne dünya devleti, ne tek bir uluslararası para birimi olabilir (bu güncel açıdan hassas bir konu gibi geliyor bana). Bu saptama, o zaman Avrupa'da ulus-devlet modelinden başka bir düzeye geçiş evresinde bulunulduğu düşüncesini doğuruyor. O halde, bugün, iki-üç yıl sonra, hâlâ aynı fikirde olup olmadığını öğrenmek istiyorum.

É.B.: Hâlâ aynı fikirdeyim, tabii bu fikirlerin varsayımlar, tartışmaya getirdiğim öneriler olarak görülmesi koşuluyla. Bizi ilgilendiren alanda, yani tarihin yönünü bir kenara bırakmayı deneyip –çünkü bu fazlasıyla mitoslarla dolu olan bir konu–, içerdiği seçeneklerle toplu durumun hareketine baktığımızda, kısaca olayların şu ya da bu yönde gelişmesini sağlayabilecek güç iliş-

kisini incelediğimizde, Ortodoks Marksizm geleneğinde üstü ağır bir ekonomizmle örtülen bu zincirin iki ucunu sıkı sıkıya kavramak gerekir. Bir uçta bu iki sorunun ortaya koyduğu etkenler: dünya ölçeğinde bir yığılmanın varlığı, aynı ölçekte gerçekleşen toplumsal eşitsizliklerin varlığı, kapitalizmde kriz ve çelişki olguları, öteki uçta, tarihin ideolojik konusu olarak adlandıracağım şey. Bu noktada, bence, klasik Marksizm sadece düzeltilmeye değil, bir şekilde tersine çevrilmeye ihtiyaç duyuyor. Sermaye yığılımının yarattığı güçlükler konusunda, bireylerin ve toplulukların tepkisini çeken şey, az önce Yugoslavya'yla ilgili konuşurken söylediğim gibi, sadece çıkarlar değildir, hatta sınıf çıkarları bile değildir, aksine inançlar, ülküler, ideolojik bağlılık ve tutkulardır. Budur tarihin ya da siyasetin konusunu biçimlendiren. Şu anda Yugoslavya'da ve dünyanın başka yerlerinde olup bitenler maddi çıkarlar açısından kesinlikle anlaşılmazdır. Oralarda olanlar hiçbir iktisadi düşünceye uymazlar, ne egemen olanlar açısından, ne de egemen olunanlar. Bundan tarihin anlaşılmaz olduğu sonucunu çıkarmıyorum, benim çıkardığım sonuç iktisadi nedenselliğin kendi başına hiçbir şeyi açıklayamayacağıdır. Ama buna karşılık olarak, şu önermeye de bütünüyle katılıyorum: İktisadi nedensellik olmaksızın hiçbir şeyi açıklayamayız. İşte bu yüzden tek bir uluslararası para birimi ve dünya devletinden söz etmeye kalkıştım. Şu halde, Avrupa konusunda, fikirlerim değişmedi: 1989'da ilk düşündüğüm şey, Avrupa'nın bütünleşmesi anlamında ileri sürülen değişimlerin kesinkes gerçekleştirilemeyecek olduğuydu. Bu gün olan biten şey de tam bu.

Sosyalizm deneyimine ve onun dünya kapitalizm tarihi içindeki yerine gelince, belki de bir araya getirdiğiniz iki öğeyi ayrıştırmak gerekiyor.

En zayıf halkayı ben hep şu şekilde anlıyorum: Sosyalist devrimler kapitalizmin ideal biçimde değiştirilmesi tasarısına uygun olarak patlak vermezler. Temelde, Marx'ın dile getirdiği tümceyi çok iyi açıklıyor bu: Tarih yanlış yolu tutmuştur. Doğru yolu tutsaydı, bu, çözümler soruların içinde bulunuyor demeye gelirdi. Kimi açılardan, 1859'da Siyasal Ekonominin Eleştirisine Katkı'nın önsözünü yazarken, bir yerde, Marx'ın düşündüğü şey de budur: "İnsanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar". Tarihin akışı konusunda iyimser bir bakış açısıdır bu ve inayet içinde bir inanıştan çok da farklı değildir. Tarihin yanlış yolu tuttuğunu yazdığında ise (*Felsefenin Sefaleti*), tam tersine, bu sözler inayetin varolmadığını söylemenin başka bir yoludur. Zayıf halka bu diyalektikten doğar, bize seçme şansı bırakmayan bir olgudur.

Şimdi, tek bir ülkede gerçekleşen sosyalizm konusuna gelelim... Tüm tarihsel tartışmaları ele almaksızın, eski deneyimlerin yeni deneyimlere göre yeniden biçimlendiği süreçte, sosyalizmin sunduğu tüm seçeneklere oranla, kapitalizmin çok daha çabuk evrim geçirebildiği görülebilir. Buna karşın, geriye yanıtını benim bilmediğim bir soru kalır, ne var ki bunu bir umutsuzluk kaynağı olarak sizlere sunmak istemem, soru şudur: Sosyalizm tarafında, çölde bağıran birkaç büyük ses dışında, neden karşı stratejiler üretilmesine izin verecek entelektüel güçler ve askeri güçler bulunmaz? Belki de bunun nedeni "kapitalizm"le "sosyalizm"in ortak noktaları, kesişme noktaları olmayan, iki ayrı dünya olarak gösterilmesidir. Farklı "sistemler" olarak gösterilmesidir. *Demokrasinin Sınırları*'nda, bir yerde, 1968'in büyük olasılıkla bir başka seçeneğin düşlenmekle kalmayıp Batı'da ve Doğu'da aynı anda tartışıldığı son dönem olduğunu yazdım. Güç ilişkilerinin değişmesi adına belirleyici bir koşul sağlanmıştı, hem kapitalist alanda, hem de sosyalist alanda anlaşmazlıklar görülüyordu – neden bunlara devrimci hareketler demeyelim? 68'in ufkunda bir birleşmenin perspektifi görünüyordu ama bu gerçekleşmedi çünkü gerçekleşmesini sağlayacak koşullar göz önünde bulundurulmadı. Dolayısıyla, tarih tekerrür etmediğinden, o zaman elden kaçırılan fırsat bugün yakalanamaz, hatta olan biten daha çok bunun tam tersidir: Hesap 1968'de kesilmiş, 1989'da kapanmıştır. Tüm bir kuşağın bu durum içinde yitip gittiğini düşünmek üzücü gelebilir ama durum budur.

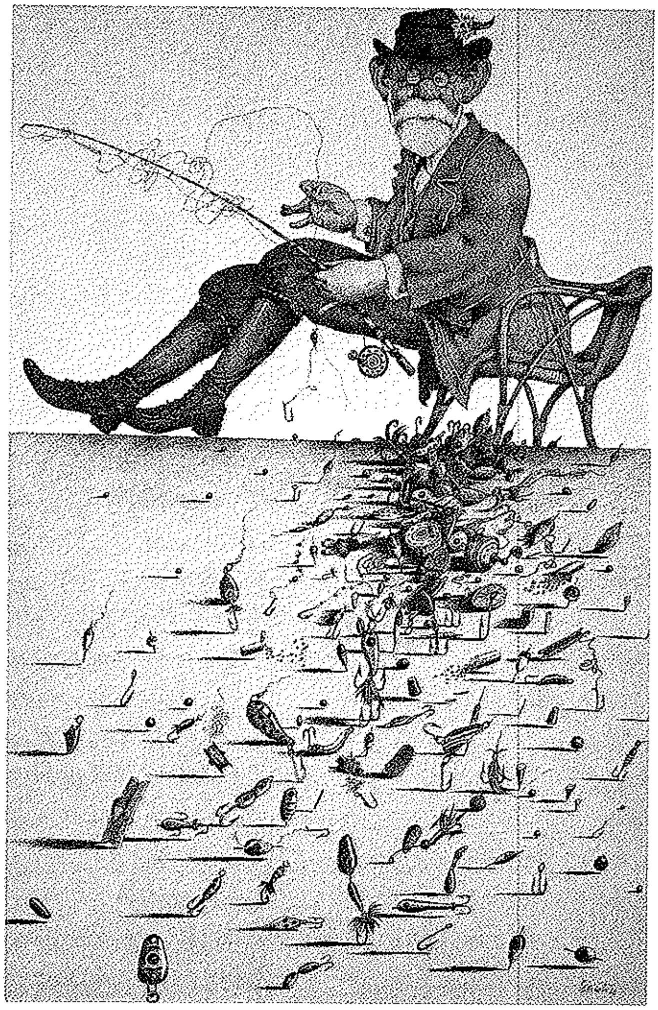
Tek bir ülkede sosyalizm üstüne son bir şey daha. Dünyadaki kapitalizmin yayılma gücüyle sosyalist alanın öz düzen, öz eleştiri ve reform yapma gücü arasındaki oransızlığı tam olarak kavrayamıyoruz belki de. Ama bu konuda ölçüt alınabilecek bir şey var ve bence, birçok insan bu yüzden zaman zaman tek bir ülkede sosyalizm düşüncesinden uzaklaştı (her zaman değil çünkü şimdi burada eleştirmek istemediğim ama sorunun bir parçasını oluşturan Troçkist çözümlemeleri bir araya getirmişlerdi): Tek bir ülkede sosyalizm ulusalcı bir ideolojiye dönüşmüştü. "Sosyalizmin anavatanı"nı merkez alan bir sosyalist alan düşüncesine ve tüm dünya halklarının çıkarlarının kendiliğinden bu merkezin çıkarlarıyla örtüştüğü düşüncesine dönüşmüştü. Sömürgecilik altında ezilen halklar ya da proletarya uğruna canlarını başlarını ortaya koyan, hayran olunası devrimci militan kuşakların bazılarının, o zaman da şimdi de, sosyalizmin bir anavatanı, devrimin dünyada bir merkezi olduğu ve zor durumlar karşısında, her şeyden önce merkezin korunması gerektiği düşüncesinden vazgeçmektense paramparça edil-

meyi yeğlediklerini biliyoruz. Ama direniş deneyimi sırasında olsun, sömürgecilik karşıtı mücadelelerde olsun ya da Sovyetler Birliği'nin toplumsal ve siyasal güçleri arasındaki çıkar çatışmalarında olsun, bu göbek bağını kesen başkaları da vardır... Aramızdan bazıları, o dönemde Komünist Parti üyesi olsunlar olmasınlar, 77-78 yıllarında, Jean Kanada'nın, kendisi birçoğumuz tarafından tam bir eski Stalin elçisi olarak görülse de, halka açıklanmayan ama parti federasyonlarına ulaştırılan bir rapor kaleme aldığını anımsayacaktır belki, bu raporda Batı'daki kapitalist ülkelerin işçi sınıflarının hak mücadeleleriyle Sovyetler Birliği'ndeki devlet siyaseti arasında gitgide büyüyen bir çelişki gözlemlendiğini açıklamıştı. Belki de bundan birkaç ay sonra ölmeseydi, bu organizasyonun iç tartışmaları bir parça olsun değişecekti ama sonuçta bu, tarihin akışını farklılaştırmayacaktı.

Fransızcadan çeviren: Orçun Türkay

dosya

FREUD VE KÜLTÜR



On Yıl Sonra

TALAT PARMAN

Psikanalizin tarihi yüzyılı aştı. Ülkemizde ise psikanalize olan ilgi uzun yıllar yalnızca kuramsal düzeyde kaldı. Birkaç kısıtlı örnek dışında psikanalizin klinik olarak uygulamasından söz etmek için 1990'ların ortalarını beklemek gerekti. 1994'te kurulan İstanbul Psikanaliz Grubu, psikanalizin ülkemizde kurumsallaşmasında öncülük etti. Bu grubu oluşturanlar psikanalizin klinik uygulamasının yanı sıra kültürel alanda da varoluşunu sağlamayı hedeflediler. Bu çerçevede ilk adımı *Cogito* dergisine psikanaliz üzerine özel bir sayı çıkarmak önerisiyle attılar. Yıl 1996'ydı, yani Sigmund Freud'un aslında bir neolojizm olan psikanaliz sözcüğünü ilk kez kullanışının yüzüncü yılı. Böylece psikanalizin doğumunun yüzüncü yılında, *Cogito* dergisinin 9. sayısı "Yüzyılın Psikanalizi" başlığıyla yayımlandı. Bu sayıda birçok ilk gerçekleşti, Freud'un dilimizde hiç yayımlanmamış metinlerinin yanı sıra, Ferenzci, Bion, Balint, Green, Safouhan, Major ve Penot gibi önemli psikanalistler ilk kez Türkçeye çevrildi. Ve daha önemlisi ülkemiz psikanalistleri ilk yazılarını bu sayıda yayımladılar.

Aradan on yıl geçti. Artık Türkiye'de psikanalizin kurumlaşmış olduğunu söyleyebiliriz. Başta İstanbul olmak üzere Ankara, İzmir ve diğer kentlerde gruplar, dernekler kurulmaya başladı. Bu kuruluşlar hem klinik hem kuramsal alanda ülkemiz psikanalizini ilerletmeye çalışırken kültür kurumlarımızın da desteğini görüyorlar ve onlarla ortak etkinlikler düzenliyorlar.

Bu kurumlar arasında Yapı Kredi Kültür Merkezi ayrıcalıklı yerini hep korudu. Örneğin İstanbul Psikanaliz Derneği ile ortaklaşa olarak 2003 yılında iki oturum olarak düzenlenen, ülkemize psikanalizin geç gelişini sorgulayan "Neden Yüz Yıl Sonra?" etkinliğini, 2004 yılında Salı Toplantıları çerçe-

vesinde ayda bir kez yapılan psikanalizle insan bilimleri arasındaki ilişkiyi sorgulayan "Günlük Yaşamın Psikopatolojisi" etkinliğini gerçekleştirdi. Yapı Kredi Kültür Merkezi 2005 ve 2006 yılında da etkinlikleri arasında psikanalize yer vermeyi sürdürdü ve 2007 Ocak ayında da "Freud ve Çağdaş Sanat" başlıklı bir sergiyi Viyana Freud Müzesi ile ortak etkinlik olarak gerçekleştirmeyi planladı.

Sigmund Freud'un doğumunun yüz ellinci yılında *Cogito*'nun bir sayısı daha psikanalize ve onun yaratıcısına ayrılıyor. Dokuzuncu sayıdan kırk dokuzuncu sayıya on yıl geçti.

Ortak etkinliklerin sürmesi dileğiyle nice on yıllara diyelim.

Psikanaliz

SIGMUND FREUD

Psikanaliz terimi, yirminci yüzyılın ortalarına dek Britannica Ansiklopedisi'nde (en azından ansiklopedi dizininde) yer bulamamıştır. Sözcüğe, 1922 yılında yayımlanan On İkinci Basım'ın "Davranışçılık" ve "Psikoterapi" gibi maddelerinde rastlanır. Psikanaliz, ilk defa On Üçüncü Basım'da (1926) başlı başına bir konu olarak ele alınmıştır ve editör bu maddeyi yazması için, dönemin en yetkin otoritesi Sigmund Freud'a başvurmuştur.

PSİKANALİZ: *Freudcu Okul.* 1880-1882 yılları arasında, Viyanalı hekim Dr. Josef Breuer (1842-1925), şiddetli isteri nöbetleri geçiren bir kızı, keşfettiği yeni bir yöntem aracılığıyla tedavi ederek hastalığın çeşitli belirtilerinden kurtarmayı başardı. Semptomların, kızın hasta babasına baktığı sıkıntılı bir dönemde edindiği izlenimlerle bağlantılı olduğunu düşünmekteydi. Bu yüzden, kızı hipnozla uyutarak hafızasında bu bağlantıları araması ve "patojenik" sahneleri bu süreçte ortaya çıkan duyguları baskı altında tutmadan yeniden yaşaması için yönlendirdi. Sonuçta, söz konusu semptomun bir daha ortaya çıkmamak üzere yok olduğu anlaşıldı.

Bu çalışmalar, Charcot ve Pierre Janet'in histerik semptomların kökeniyle ilgili araştırmalarından daha önce yapılmıştı, dolayısıyla Breuer'in keşfi tamamen özgündü. Fakat o dönemde araştırmalarını derinleştirmedi ve bu konudaki çalışmalarına yaklaşık on yıl sonra, Sigmund Freud'la birlikte devam etti. 1895'te yayımlanan *Histeri Üzerine Çalışmalar* (*Studien über Hysterie*) adlı ortak yapıtlarında Breuer'in keşiflerini anlattılar ve bunları *Katarsis* kuramı aracılığıyla çözümlemeyi denediler. Bu hipoteze göre,

histerik semptomlar bilinçli etkiden alıkonulan ve saptırılarak bedensel inervasyona (*Konversiyon*) dönüşen bir zihinsel sürecin enerjisinden kaynaklanmaktaydı. Böylelikle, histerik semptom engellenen bir zihinsel edimin yerini alıyor ve bu edime sebep olduğu düşünülen olayın hatırasının yerine geçiyordu. Dolayısıyla, tedavi de yolundan sapan duygunun serbest bırakılması ve normal bilinç süreçlerine yönlendirilerek boşaltılmasıyla mümkün oluyordu (*Abreaction/Duygusal Boşalma*). Katartik tedavi mükemmel terapötik sonuçlar verdi, ancak bunların kalıcı olmadığı ve hasta ile hekim arasındaki kişisel ilişkiye bağımlı olduğu anlaşıldı. Daha sonra bu araştırmaları tek başına sürdüren Freud, tedavi yönteminde değişikliğe giderek hipnoz yerine serbest çağrışım tekniğini kullanmaya başladı. Zaman içinde iki farklı anlamda kullanılmaya başlanan "psikanaliz" terimini icat etti: (1) sinir hastalıklarının sağaltımında kullanılan özel bir tedavi yöntemi (2) isabetli bir biçimde "derinlik psikolojisi" olarak da tanımlanan bilinçdışı zihinsel süreçler bilimi.

Psikanalizin Alanına Giren Konular: Belirli hastalar söz konusu olduğunda diğer tüm tedavi yöntemlerinden daha iyi sonuç verdiği için, psikanalizin terapötik önemini destekleyenlerin sayısı giderek artmaktadır. Başlıca uygulama alanına histeri, fobiler ve saplantılı haller gibi daha hafif nevrozlar girmektedir, fakat kişilik bozuklukları, cinsel ketleme ya da anormallik gibi sorunlarda da belirgin düzelmeler ve hatta iyileşme sağlayabilir. *Dementia praecox* [zamansız bunama, bugün şizofreni olarak anılır] ve paranoya üzerindeki etkileri kesin olmamakla birlikte, elverişli koşullarda, psikanaliz tekniğiyle şiddetli ruhsal çöküntüler bile kontrol altına alınabilir.

Her durumda, tedavi süreci hem hekimin hem hastanın oldukça özverili davranmasını talep eder: hekimin özel eğitim alması, her hastasını yakından tanımaya uzun zaman ayırması gerekirken, hasta da önemli maddi ve manevi fedakârlıklarda bulunmaya razı olmalıdır. Bununla birlikte, alınan sonuçlar çoğunlukla çekilen sıkıntıları telafi eder niteliktedir. Ancak psikanaliz, tüm psikolojik rahatsızlıklara iyi gelen bir *panacea*[1] ("cito, tute, jucunde")[2] işlevi görmez. Aksine, psikanaliz bu tür hastalıkları tedavi etmenin sıkıntıları ve kısıtlamalarını ilk kez açıkça ortaya koymakta faydalı olmuştur.

Psikanalizin terapötik neticeler vermesi, bilinçdışı zihinsel edimlerin bilinçli edimlerle yer değiştirmesiyle mümkündür ve bu sürecin etkili olması için, tedavi altına alınan rahatsızlıkla doğrudan ilişkili olması gerekir. Bilinçdışı zihinsel edimleri bilinç düzeyine çıkarmak için, hastanın zihnindeki

içsel dirençler çözümlenir. Muhtemelen, gelecekte psikanaliz terapötik bir yöntemden çok bilinçdışının bilimi olarak değer kazanacaktır.

Derinlik Psikolojisi. Derinlik psikolojisi açısından psikanaliz, zihinsel yaşamı üç ayrı perspektiften değerlendirir: bunlar, dinamik, ekonomik ve topografik görüşlerdir.

Bu bakış açılarının ilkine, dinamik görüşe göre, psikanaliz tüm zihinsel süreçleri (dış uyaranların algılanması hariç) birbirini destekleyen ya da engelleyen, birbiriyle birleşen, karşılıklı uzlaşan vs kuvvetlerin karşılıklı etkileşimini temel alarak ortaya koyar. Aslında bütün bu kuvvetler birincil olarak içgüdülerin doğasında vardır; yani, biyolojik kökenlidirler. Ayırıcı özellikleri muazzam (somatik) bir süreklilik ve yedek kuvvet birikimidir ("yineleme zorlanımı"); zihinde, ruhsal enerji yüküne (*kateksis*) sahip imaj ya da düşünceler olarak temsil edilirler. İçgüdüler kuramı, diğer bilim dallarında olduğu gibi psikanalizde de dolambaçlı bir alandır. Ampirik bir analiz, içgüdülerin iki ana başlık altında gruplandırılmasına yol açacaktır: öz korunmaya yönelik "ego içgüdüleri" ve dışsal nesneyle ilişkilerle ilgili "nesne içgüdüleri." Sosyal içgüdülerse vazgeçilmez ya da indirgenmez kabul edilmez. Kuramsal spekülasyonlar, açıkça ortaya konan ego içgüdüleri ve nesne içgüdülerinin arkasında gizlenen iki temel içgüdü olduğu yönündedir: (a) işlevi yakınlaştırmak ve birleştirmek için çabalamak olan Eros ve (b) canlı olanı yok etme eğilimi gösteren yok etme içgüdüsü. Psikanalizde, Eros içgüdüsünün belirtileri kendini açıkça ortaya koyarsa, buna "libido" adı verilir.

Haz-Acı İlkesi. Ekonomik görüş açısından, psikanaliz, içgüdülerin zihinsel temsillerinin belirli miktarda enerji yüküne (*kateksis*) sahip olduğunu kabul eder ve ruhsal aygıtın amacı, bu enerjilerin ket vurularak biriktirilmesine engel olmak ve maruz kaldığı uyarımların miktarını mümkün olduğunca azaltmaktır. Ruhsal süreçlerin izleyeceği rota otomatik olarak "haz-acı ilkesi" tarafından düzenlenir ve dolayısıyla, acı bir açıdan uyarımın artmasıyla, haz da azalmasıyla ilişkilidir. Birincil haz ilkesi, gelişim sürecinde dış dünyayla bağlantılı bir değişime uğrar ve "gerçeklik ilkesi" devreye girer. Ruhsal aygıt, gerçeklik ilkesi aracılığıyla doyum hazzı arayışlarını ertelemeyi ve geçici acıya tahammül etmeyi öğrenir.

Zihinsel Topografi. Psikanalizde topografik görüş, ruhsal aygıtı karmaşık bir araç olarak değerlendirir ve çeşitli zihinsel süreçlerin ruhsal aygıtın hangi noktalarında meydana geldiğini belirlemeye çalışır. En yeni psikanalitik araştırmalar, üç parçalı bir ruhsal aygıt modeli ortaya koymuştur: içgüdüsel

dürtülerin kaynağı olan "id", onun en yüzeysel bölümünü oluşturan ve dış dünyanın etkisiyle biçimlenen "ego" ve id'den türeyen, ego'ya hükmeden, insanın ket vurulan içgüdüsel dürtülerini temsil eden "süper ego". Ayrıca, bilinçliliğin genel yapısı da topografik bir nitelik taşımaktadır; zira id'in süreçleri tamamen bilinçsizken, bilinçlilik ego'nun en dıştaki, dış dünyanın algılanmasıyla ilişkili katmanının fonksiyonudur.

Bu noktada iki düşünceyi paylaşmak yerinde olacaktır. Bu çok genel kavramların, psikanaliz çalışmalarının temelini oluşturan önvarsayımlar olduğu sanılmamalıdır. Tam aksine, bu kavramlar psikanaliz çalışmalarının en yeni çıkarımlarıdır ve yeniden gözden geçirilmeye her bakımdan açıktırlar. Psikanalizin sağlam temelleri, zihinsel yaşam olgularının özenle gözlemlenmesiyle atılmıştır ve tam da bu yüzden kuramsal üstyapısı hâlâ tamamlanmış değildir ve değişikliklere açıktır. İkinci olarak, başlangıçta yalnızca patolojik zihinsel fenomenleri açıklama çabasından ibaret olan psikanalizin gelişerek normal ruhsal yaşamı çözümlemek için kullanılmaya başlanmış olması şaşılacak bir şey değildir. Normal insanların gördüğü rüyalar ve yaptıkları bazı istemsiz hataların (dil sürçmesi vb "edim hataları") nevrotik semptomlarla aynı mekanizmayla işlediğinin keşfedilmesi, psikanalizin uygulama alanını haklı bir gerekçeyle genişletmiştir.

Kuramsal Esaslar. Psikanalizin öncelikli görevi, sinir hastalıklarını açıklamaya çalışmaktır. Analitik nevroz teorisi üç temel dayanak noktasından yola çıkarak temellendirilmiştir: (1) *"bastırmanın"*, (2) cinsel içgüdülerin öneminin ve (3) aktarımın (*transferans*) tanınması.

Sansür. Zihinde, sansürleme işlevini üstlenen, hoşuna gitmeyen bütün eğilimleri bilinçten dışlayan ve bunların eylem üzerindeki etkilerini engelleyen bir güç vardır. Böyle eğilimler, "bastırılmış" eğilimler olarak nitelenir. Bilinçdışında kalırlar ve hekim onları hastanın bilinç sürecine dahil etmeyi denediğinde bir "direnç" mekanizmasını kışkırtmış olur. Ancak bu bastırılmış içgüdüsel dürtüler bu süreçte her zaman ortadan kalkmaz. Etkilerini çoğu kez dolambaçlı yollarla hissettirirler ve nevrotik semptomlara sebep olan da, bastırılmış dürtülerin dolaylı ya da ikameli yollardan giderilmesidir.

Cinsel İçgüdüler. Kültürel sebeplerden dolayı, cinsel içgüdüler en yoğun biçimde bastırılan içgüdülerdir; fakat cinsel içgüdülerle bağlantılı olduğunda baskının sapma eğilimi de kolaylıkla artmaktadır, dolayısıyla nevrotik semptomlar, bastırılmış cinselliğin ikameyle giderilmesi çabalarından kaynaklanmaktadır. İnsanların cinsel yaşamının ergenlik çağında başladığı

inancı yanlıştır. Aksine, cinsel yaşantının belirtileri ana rahminden çıkar çıkmaz fark edilebilir; yaşamın ilk beş yılında ya da daha önce ("erken evre") büyük ölçüde tamamlanıp ilk zirvesine ulaşır, bundan sonra gelişim sürecinin ikinci zirvesi olan ergenlik çağına dek yasaklanır ya da kesintiye uğrar ("gizli evre"). Anlaşılan o ki, bu iki başlangıçlı cinsel gelişim süreci sadece insana özgüdür. Çocukluğun ilk evresine ait bütün yaşam deneyimleri birey için çok büyük önem taşımakta ve kişinin kalıtsal cinsel yapısıyla birlikte, daha sonraki süreçte karakter ya da hastalık gelişimi eğilimlerini oluşturmaktadır. Cinselliğin "eşeysel organlarla" eşdeğer olduğuna inanmak yanlıştır. Cinsel içgüdüler karmaşık bir gelişim sürecinden geçer ve cinsel organlar ancak bu sürecin sonunda öncelik kazanır. Bundan önce, libidonun bir dizi "eşeysellik-öncesi düzenlemesi" söz konusudur ve libido bu evrelerden birinde "saplanıp kalabilir"; şayet bu gerçekleşirse, daha sonraki bastırılmalara da regresyonla cevap verecektir. Daha sonra ortaya çıkacak olan nevrozun türünü, libidonun çocukluk dönemindeki takıntıları belirleyecektir. Dolayısıyla, nevrozları libidonun gelişim sürecindeki ketlemelerle bağlantılandırmak mümkündür.

Oidipus Kompleksi. Ruhsal bozuklukların kesin sebepleri yoktur; bir çatışmanın sağlıklı bir çözüme kavuşması ya da nevrotik işlevsel ketlemeyle sonuçlanması pek çok etmene bağlıdır; başka bir deyişle, ilgili etmenlerin göreli kuvvetlerine göre sonuç değişebilir. Küçük bir çocuğun karşı karşıya kaldığı en büyük çatışma, ailesiyle ilişkisiyle, *"Oidipus Kompleksi"*yle bağlantılıdır; nevrozla yaşamaya mahkûm kişiler, özellikle bu sorunla mücadele etmeye çalışırken alışıldığı üzere başarısızlığa uğrayacaklardır. Oidipus kompleksinin içgüdüyle doğrudan bağlantılı taleplerine karşı verilen mücadele, insan zihninin en değerli ve toplumsal açıdan en önemli başarıları arasında yer almaktadır; üstelik bu yalnızca bireylere değil, insanlık tarihinin bütününe mal edilmesi gereken bir başarıdır. Süper egonun, egoya hükmeden ahlaki etmenin kökeni de Oidipus kompleksini alt etme süreciyle bağlantılıdır.

Aktarım. "Aktarım" sözcüğü, nevrotiklerin dikkat çekici bir özelliğini dile getirmektedir. Hastalar, kendilerini tedavi eden hekime karşı hem sevecen hem de düşmanca nitelikler taşıyan duygusal bir bağ geliştirirler. Ancak bu duygular güncel durumla ilgili değildir ve hastanın ebeveynleriyle ilişkilerinden türetilmiştir (Oidipus Kompleksi). Aktarım, yetişkinlerin önceki çocuksu bağımlılıklarının üstesinden gelemedikleri gerçeğini kanıtlar niteliktedir;



Sigmund Freud, 1891

Bugün Psikanalizi Tartışmak

TALAT PARMAN

Neden hâlâ psikanaliz?

Ortaya çıkışının üzerinden yüzyıldan fazla bir süre geçmişken, insan bilimlerinin bir parçası olmak savındaki psikanalizin neler getirdiğini tartışmak sürekli gündemde olan bir konudur. Bu tartışmayı psikanalizin geçersiz olduğu, artık modası geçtiği, Freud'dan beri köprülerin altından çok sular aktığı şeklinde sürdürenler sıklıkla ortaya çıkmaktadır. Haftalık haber dergilerinin yılda bir kez "psikanaliz bitti", "Freud yanıldı" ve benzeri kapak konularıyla çıkması batı ülkelerinde basın gelenekleri arasına girmiştir. Yayıncıların bu konunun satış grafiğini olumlu etkilemiş olduğunu düşünmeleri elbette onlar açısından ticari bir öngörüşlülüktür. Ancak biz burada bunun nedenlerini sorgulamalıyız. Psikanalizi, kimilerine göre geçersizliği kanıtlamış olduğu halde neden hâlâ tartışıyoruz? Neden çoktan tarihin tozlu sayfalarına gömülmedi? Psikanalizin doğuşunun üzerinden yüzyıldan fazla zaman geçmesi onun üzerine yapılan tartışmaların yoğunluğunu neden azaltmadı? Evet neden?

Bu sorulara yanıtı öncelikle psikanalizin tanımlarında arayabiliriz. Sigmund Freud 1922'de psikanalize üç tanımı birden uygun görmüştür[1]. Birinci tanıma göre, psikanaliz başka türlü araştırılamayan ruhsal süreçleri araştırmakta ve ortaya çıkarmakta kullanılan yolun adıdır. İkinci tanım psikanalizin ruhsal hastalıkların tedavisinde kullanılan bir yöntem olduğunu vurgular. Son olarak da psikanaliz, insan ruhsallığı üzerinde bu yöntemle elde edilen bulguların birikimiyle oluşan yeni bir bilimsel disiplindir.

Bu üçünün iç içe geçen ve birbirini tamamlayan tanımlar olarak ele alınması psikanalizin yüzyıldır neden gündemde olduğunu açıklar. Sigmund

Freud psikanalizi bir araştırma yolu olarak tanımlarken, yeni bir tekniğe de gönderme yapmaktadır. Serbest çağrışım teknik anlamda Freud'un en büyük buluşudur. Onun tarafından psikanalizin temel kuralı olarak tanımlanan "serbest çağrışım" bilinçdışının keşfinin yolunu açmıştır. Freud, tekniğini aktarım ve dirençlerin yorumuyla mükemmelleştirir ve ruhsal hastalıkların tedavisinde kullanılabilecek yeni bir yöntem olarak biçimlendirir. Önce ruhsal süreçleri araştırmak için bir yol, sonra ruhsal hastalıkların tedavisinde kullanılan bir yöntem geliştiren Freud bunlarla yetinmeyerek, buluşunu insan bilimlerini tamamlayan bir bilim olarak görmek istediğini de belirtmiştir.

Psikanalizin tüm gücünü bu üçlü yapısından aldığını söyleyebiliriz[2]. Psikanaliz araştırma yolu, tedavi yöntemi ve insan bilimleri ailesinin üyesi olarak insan üzerine çalışmanın en önemli seçeneklerinden biri haline gelmiştir. Böylece söz konusu üç alandan da kendini besleyebilmiş ve aynı zamanda bu alanları da beslemiştir. Freud'dan sonra psikoloji önemli ilerlemeler kaydetmiş ve onun geliştirdiği araştırma yolu ve tedavi tekniğinden esinlenen çeşitli ruhsal tedavi yöntemleri ortaya atılmıştır. İnsan ruhsallığının yapısı ve oluşumu üzerine ortaya attıklarıyla insan bilimlerinin çehresini değiştirmiştir.

Freud'un hekim olduğunu ve psikanalizi önce hastalarının ruhsal sorunlarına çözüm bulmak için geliştirdiğini biliyoruz. Ancak Freud tıbbi sınırlarla yetinmemiş ve buluşunun insani tüm yaşam ve yaratım alanlarının anlamlandırılmasında kullanılabileceğini düşünmüştür. İnsanın üretiminin hemen her alanını sorgulamış, yorumlamış ve katkılarda bulunmuştur. Bu sorgulamadan ve yorumlardan sıradan insan da payını almış, öte yandan yalnızca ruhsal hastalıkları değil normali de sorgulayarak insanı tümüyle kucaklamaya çalışmıştır. Bu geniş yelpaze psikanalizi günümüz kültürünün bir parçası haline getirmiştir.

Yirmibirinci yüzyılın psikanalizi

Psikanalizi kültürün bir parçası olarak tanımlamak elbette sorgulanmalıdır. Bunu, kurucusu Sigmund Freud'un kişiliğine bağlamak yanlış bir yaklaşım olmaz. Freud'un birçok dili konuşan ve yazan bir kişi olması, tıp eğitiminin yanı sıra felsefe, antropoloji, tarih, mitoloji, arkeoloji, dinbilim, sanat tarihi gibi alanlarda derin bir bilgi birikimine sahip olması ve şüphesiz edebiyata olan geniş ilgisi onu izleyenler için bir model oluşturmuştur[3]. "Ustalarınız kimlerdir?" sorusuna kütüphanesinde yer alan edebiyat yapıtlarının

yazarlarına işaret ederek yanıt vermesi sıklıkla yinelenir. Kültürü eğer "tarihsel ve toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan her türlü değerlerle bunları kullanmada, sonraki kuşaklara iletmede kullanılan insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların tümü"[4] olarak tanımlıyorsak, Freud tam da bunu inceleme nesnesi olarak ele almıştır. Çünkü Freud insanın, düşleri, dil sürçmeleri, sakar eylemleri gibi sıradan eylemlerini anlamaya çalışarak onun bütününü ortaya attığı bilimin nesnesi haline getirmiştir. Bu durumda dilin özne tarafından kullanımındaki her ayrıntı önemli ve değerli hale gelecektir.

Sigmund Freud'un insanı insan yapan hemen her olguyla aynı merakla ilgilenmesi, psikanalizi, değişen toplumsal yapıyı, farklılaşan kültürel olguları ve dahası yepyeni bir bireyselliği anlayabilmemiz ve yorumlayabilmemizin anahtarlarından biri haline getirmiştir. Bireyin öznelliğinin bu denli baş tacı edilmesi, onun ötekilerle ilişkisinin arka plana atılması anlamına gelmemiştir. Tam tersine Freud "Kitlelerin Ruhu ve Benlik Analizi"[5] başlıklı yapıtının önsözünde "Bireyin ruhsallığı tek başına ele alındığında ötekinin model, destek veya rakip olarak sürekli gündeme geldiğini ve bu nedenle bireysel psikolojinin anında ve koşut olarak toplumsal psikoloji haline gelmesinin mükemmel bir biçimde doğrulanabileceğini görüyoruz." der. Bu psikanalizi dinamik bir yaklaşım haline getirmiş, bireysel ruhsallıkta olduğu kadar toplumsal yapıda da ortaya çıkan değişiklikleri anlayabilmemizin yolunu açmıştır. Başka bir deyişle Sigmund Freud bize bireysel olanla toplumsal olan arasındaki bağı, ilişkiyi dahası eklemlenmeyi anlayabilmemizi sağlayacak evrensel bir aygıt vermektedir. O nedenle örneğin günümüzün toplumsal yapısı, küreselleşme ve getirdikleri bireysel düzeyden yola çıkılarak toplumsala ya da toplumsaldan yola çıkılarak bireysele ulaşılarak anlaşılabilir.

2001'de Paris'te düzenlenen "Çağdaş toplumun sınavında insan" başlıklı toplantıda konuşan günümüz psikanalizinin önemli isimlerinden Charles Melman kültürün artık arzuların bastırılmasını değil, tersine ortaya konmasını önerdiğini, ruh sağlığının da artık bir ideali değil, bir doyum nesnesi ile uyumu hedeflediğinin altını çizer. Yaptığı bu konuşmayı Jean-Pierre Lebrun ile bir söyleşi olarak kitaplaştıran Melman'a göre, yeni bir ruhsal ekonomi söz konusudur[6]. Yirminci yüzyılın ortalarında ortaya çıkan baş kaldırıcı, karşı çıkıcı, devrimci akımlar tüm sınırların saptanmasına ve dolayısıyla sorgulanmasına yol açarken bugün "varoluş" ancak kendi kendine izin verilecek bir olgu olmuştur[7].

Bu değişimin nedeni geçen yüzyılda bilim adamlarının insanın nirengi noktalarını ve sınırlarını saptamış ve sorgulamış olmalarıdır. Matematiğin biçimsel temellerini oluşturan David Hilbert'i, tutarlılık kuramını ortaya atan Kurt Gödel, kapitalist ekonominin temel tanımını yapan Karl Marx'ı ve Kastrasyon ve Oedipus karmaşalarını tanımlayarak insan olmanın nirengi noktalarını ve elbette sınırlarını ortaya koyan Sigmund Freud'u bunlar arasında sayabiliriz.

Evet, bütün bu bilim adamları varoluşumuzun sınırlarını ve nirengi noktalarını gösterdiler bize. Bunları tartışmak insancılığın (humanisme) zorunlu sonucuydu. Ancak bu sorgulamaların baştaki hedeflerinden saparak yapısalcılık gibi "insanın ölümüne" yol açmış olduğunu da gözlemliyoruz. Modern toplumun bireyi nesneleştirmesinde kimi kez yukarda adı geçen bilim adamlarının sorumlu görüldüğünü biliyoruz. Freud'da bu eleştirilerden payını almaktadır. Oysa insancılık insanın yüceliğini ve insan sevgisini en yüksek amaç bilen, insanı her şeyin ölçütü olarak ele alan bir öğreti olarak tam da psikanalizin hedeflendiğine uygun düşmektedir. Şu saptamayı yapmak yanlış olmayacaktır: psikanaliz insancıl bir kuramdır. Çünkü öznelliği, yani özneyi ön plana alır. Bu noktada bir adım daha atan Jacques Lacan'a göre aslında tüm insanbilimlerini "öznelliğin bilimleri" olarak yeniden tanımlamak gerekir. Bu yüzden yaşadığı dönemin hâkim görüşü yapısalcılığın içinde anılmaya şiddetle itiraz etmiştir[8]. İnsan bilimlerinin giderek insan merkezli olmaktan uzaklaştığını belirtmek yanlış bir saptama olmayacaktır. Örneğin psikoloji giderek bir istatistik bilimi haline gelmekte, ekonomi tarih ve coğrafyayı bir kenara itip matematiği baş tacı etmektedir.

Belki de yirmibirinci yüzyılın psikanalizinden öznenin insanbilimlerine geri dönüşünde öncülük yapmasını bekleyebiliriz.

Öznenin son sığınağı olarak divan

Paris-Sorbonne Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Hélène L'Heuillet psikanalizin özneye bakışını sorguladığı yapıtında "Psikanalistin bürosu bugün insan gerçekliğinin özgün olarak yeniden yaratılacağı tek yer olarak kalmıştır, çünkü bu özel konumda özne, işitileceğinin, öyküsünün akışını yeniden oluşturabileceği ve metnini daha okunaklı hale getirebileceğinden emindir."[9] der.

Günümüz psikiyatrisi ruhsal hastalıkları, ABD kaynaklı rüzgârların etkisiyle bozukluk olarak adlandırmayı yeğlemektedir. Bozukluk (disorders) denmesi bozukluğun tamir edilmesini çağrıştıracaktır. Davranışçı ve bilişsel yön-

temler şartlanma ve yeniden öğrenme ilkelerine uygun olarak örneğin uykusuzluktan şikâyet eden her kişiye "uykunuz gelmeden yatağa girmeyin, kafanızdan sıkıntılı konuları uzaklaştırın" gibi genel ve aptallaştırıcı öğütler verebilmektedir. İnsanı nesneleştiren bu maddeci görüşler özellikle son otuz yıldır psikiyatri ve psikolojiyi egemenliği altına almıştır. Oysa psikanaliz yalnızca tamir eden bu yeni tedavi yöntemlerinden hayli farklıdır. İnsanın nesneleştirilmesine en yüksek sesli karşı çıkışı dile getiren yaklaşımlardan biridir.

Psikanaliz için özne öncelikle konuşurken ortaya çıkandır. Dil yetisi bir nörolojik olgu olmakla birlikte yaşam, arzu ve hatta semptomlar[10] da bu yeti dolayımıyla yaşanır. Ancak konuşmak, yüklemin birinci tekil şahıs olduğu cümleler kurmak, "ben" "şahsen" bizzat" "kendim" demek öznenin ortaya çıkışı için yeterli midir? Hayır. Psikanaliz için özne aslında en beklenmedik anda ortaya çıkandır. Dil sürçmelerinde, sakar eylemlerde, düşlerde belirendir. Bu öznel dışavurumlar özneye en özgü olanlardır. Çünkü kimsenin dil sürçmesi, sakar eylemi ötekininkine benzemez. Öznenin temelini oluşturan arzusunun hakikati (vérité) işte buradadır. Arzu önce dile sonra eyleme ulaşmaya çalışır.

Bu noktada Lacan'ın Freud'un kuramına zengin açılımlar kazandırırken, Hegel'den aldığı, arzunun her zaman bir tanınma, bir kabullenilme arzusu olduğu tezini bilinçdışı arzuya uyguladığından söz edebiliriz. Özne, arzusuna az da olsa bir tanınma sağlayabiliyorsa yaşam daha mutlu ve huzurlu olacaktır. Bu yaklaşıma göre hüzün daima arzu üzerine yalan söylemek demek olacaktır. Hatta hüzün kendiliğe karşı yapılan bir hatadır, çünkü öznenin arzusuna sırt çevirdiğini gösterir. Ancak burada söz konusu edilenin bilinçdışı arzu olduğunu vurgulamalıyız. Bilinçdışı arzu temeldir. Bilinçdışının öznesi arzunun öznesidir. Öyleyse düşler, sakar eylemler, dil sürçmeleri bireye kendi bilinçdışının mesajları olarak değerlendirilebilir. Bu mesajlar kendi arzusuna karşı birer uyarıdır. Psikanalizin amacı bu mesajları çözerek, öznenin öznel gerçekliği olan bilinçdışı arzunun tanınmasını sağlamaktır. Bu aynı zamanda psikanalizin etik görevidir. Etiktir çünkü bilinçdışı toplumsaldır. Psikanalitik süreç insani ve özneler-arası ilişki sunarak, bireyin kendi arzusu kadar ötekinin arzusunu tanımasını da sağlar[11].

Şu saptamayı yineleyelim: Psikanalizi diğer ruhsal tedavi yöntemlerinden ayıran, ıstırapta, semptomda özneyi aramasıdır. Psikanalitik süreç sırasında semptomlar ortadan kalkabilir ama bununla yetinilmez. Psikanaliz ancak yolunda gitmeyenin "anlamı" ortaya çıktığında başlamış olarak kabul edilir. Böylece semptom kaybolur bireyin kendisi hakkında sahip olduğu yeni bir

"bilgi" ortaya çıkar. Bu bilgi onun varoluşunu, arzusunu, yaşamda onu yöneteni kapsayan bir bilgidir. İşte bu yüzden, Freud'un karamsarlığına karşın, Lacan daha iyimserdir ve psikanalizin bir neşeli-bilgi (gai-savoir) sunduğunu belirtir[12].

Yeniden Melman'ın ağırlıksız adamına dönelim. Ekonomik dengesizliğin, bir günde zengin olup, bir günde her şeyini yitirmenin, evsizlerin, işsizlerin modernliğin koşulu olduğu günümüzde dil yetisi, çatısı altında barınabileceğimiz son konut olarak ortaya çıkmaktadır. O nedenle dil gibi yapılanmış olan bilinçdışımızın bize kalan son sığınak olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden L'Heuillet'nin dediği gibi yaşama bir göz atabileceğimiz, yaşamımız hakkında bir karar verebileceğimiz, nesnelliğin değil öznelliğimizin ağır basacağı tek yer psikanalistin bürosu olacaktır.

Günümüz psikiyatrisinin özneye sunduğu semptomlardan vazgeçmek önerisi, aslında arzunun mesajından ve dolayısıyla arzudan vazgeçmek demek değil midir? Oysa semptom öznedir, onun dolaylı olarak "ben, bizzat, şahsen, kendim" dediğidir. İşte tam da bu yüzden semptoma "anlayışla" yaklaşmak gerekir. Çünkü ancak onu anlayarak, hastalık yaratıcı yani zararlı yönü ortadan kaldırılabilir. En iyisi, evet kışkırtıcı gelebilir ama, psikiyatr ve klinik psikologlarının yetiştikleri kurumların girişine "lütfen semptomları çiğnemeyiniz", "onları koparmayınız" levhaları asmalı ve hatta bunlara "semptom öznede güzeldir" sloganı eklenmelidir. Analizde yapılan öznenin semptomunu özneyle birlikte ele almak, yorumlamak, bireysel öyküdeki yerini bulmak, hastalıklı özelliğinden arındırmak onu özneye kendi hazinesinin bir unsuru olarak yeniden sunmak demektir.

Psikanalizin semptoma gösterdiği bu özel ilginin bir nedeni de onu kendine karşı sorumlulukla bağdaştırmasıdır. Çünkü semptom öznenin gücüdür, ona kendi varoluşu hakkındaki "sorumluluğuna" yeniden kavuşabilmesinin yolunu açar. Analizde sorumluluk mutlak bir özdenetimden değil, kendi yanlışını görmekten geçer. Sorumluluk bireyseldir ve bireyin kendi arzusuyla olan ilişkisine sıkı sıkıya bağlıdır. Yani sorumluluk arzuya karşı takınılacak tutumla tanımlanabilir ancak. Özne kendi arzusuna karşı cesur veya korkak olabilir. Ama bundan yalnızca o sorumludur. Burada bireyin kendine karşı ahlaki bir konumda olup olmaması sorunsalıyla karşı karşıya kalıyoruz. Ahlaki korkaklık kendi arzusundan vazgeçmekse, analiz bireye "vazgeçmekten vazgeçmeyi" gösterebilir ancak. Kendi mutsuzluğunun tek mimarı bireyin kendisidir. O nedenle psikanalizin bilinçdışını yani bilinç tara-

fından denetlenmeyeni ön plana çıkarması, ediminden sorumsuz bir bireye prim verdiği anlamına gelmez[13]. Özne olsa olsa kendine karşı sorumsuzluk edebilir. Eğer kendi arzusuna sırt çeviriyorsa, mutsuz olmak sorumsuzluğu, evet bu bir sorumsuzluktur, yalnızca ona aittir.

Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Psikanalitik süreçte kendi sorumluluğunun anlamını çözmek, yaşamını onu talep etmeyene vermekten vazgeçmek demektir.

Notlar

1 S. Freud "Psychanalyse" *Œuvres Complètes* içinde, Fr. Çev. A. Bourguignon, Pierre Cotet, Tome XVII, Paris, 1992.

2 Bu üçlü yapının zenginliğini yeterince değerlendiremeyen "bakış açıları"nın onu iki uç noktaya çekmeye çalıştıklarına sıklıkla tanık oluyoruz. Kimileri psikanalizi yalnızca bir tedavi yöntemi olarak yorumlayarak onu tıbbın alanına hapsetmeye çalışmaktadır. Kimileri ise onu yalnızca felsefi bir yaklaşım olarak görmeyi ve insan bilimleri arasında sınırlamayı yeğlemektedir. Her iki "bakış açısının" da ABD kökenli olması bir rastlantı olarak görülmemelidir.

3 Şu soru sıklıkla sorulur: Analiz olabilmenin bir koşulu da kültürlü olmak mıdır? Freud'un kültürel birikiminin zenginliğidir bu soruyu sorduran. Oysa Sigmund Freud'un geniş bir kültüre sahip olması ona bireysel olarak çok geniş bir insan üretimi ile ilgilenmesi yolunu açmıştır. Freud kültürlü insanla değil, kültürdeki insanla ilgilenmiştir. O nedenle insan ruhsallığının en sıradan hatta kimilerine göre en bayağı ürünleri, dil sürçmeleri, espri ve şakaları, unutkanlık ve yanlış anımsamaları onun ilgi alanına girmiştir. Sıradan insan, sokaktaki insan uzanır divana, çoklarının inanmak istedikleri gibi yalnızca entelektüeller, soylular, dehalar değil. Freud çok bilgili olmanın dirençleri arttıracağını bile düşünmüştür. Bu nedenle analize aldıklarına analiz sırasında psikanalitik yapıtlar okumamalarını önermiş, hatta insan bedeninin işleyişi ve hastalıkları konusunda sahip oldukları bilgi birikimi nedeniyle hekimlerin psikanalizi zorlukla uygulayacaklarını düşünmüştür.

4 Ali Püsküllüoğlu *Türkçe Sözlük* YKY, 1995, İstanbul.

5 Sigmund Freud, *Kitle Psikolojisi* Çev. Kamuran Şipal, Cem Yay. 1998, İstanbul.

6 Charles Melman *L'Homme sans gravité*, Folio, 2005, Paris.

7 Psikanalizi varoluşçuluktan ayıran önemli bir nokta vardır. Varoluşçuluk özneyi bilincine göre tanımlar oysa psikanalizin öznesi bilinçdışının öznesidir.

8 Jacques Lacan, 12 Mayıs 1972, "Milano Üniversitesinde Konferans", aktaran H. L'Heuillet.

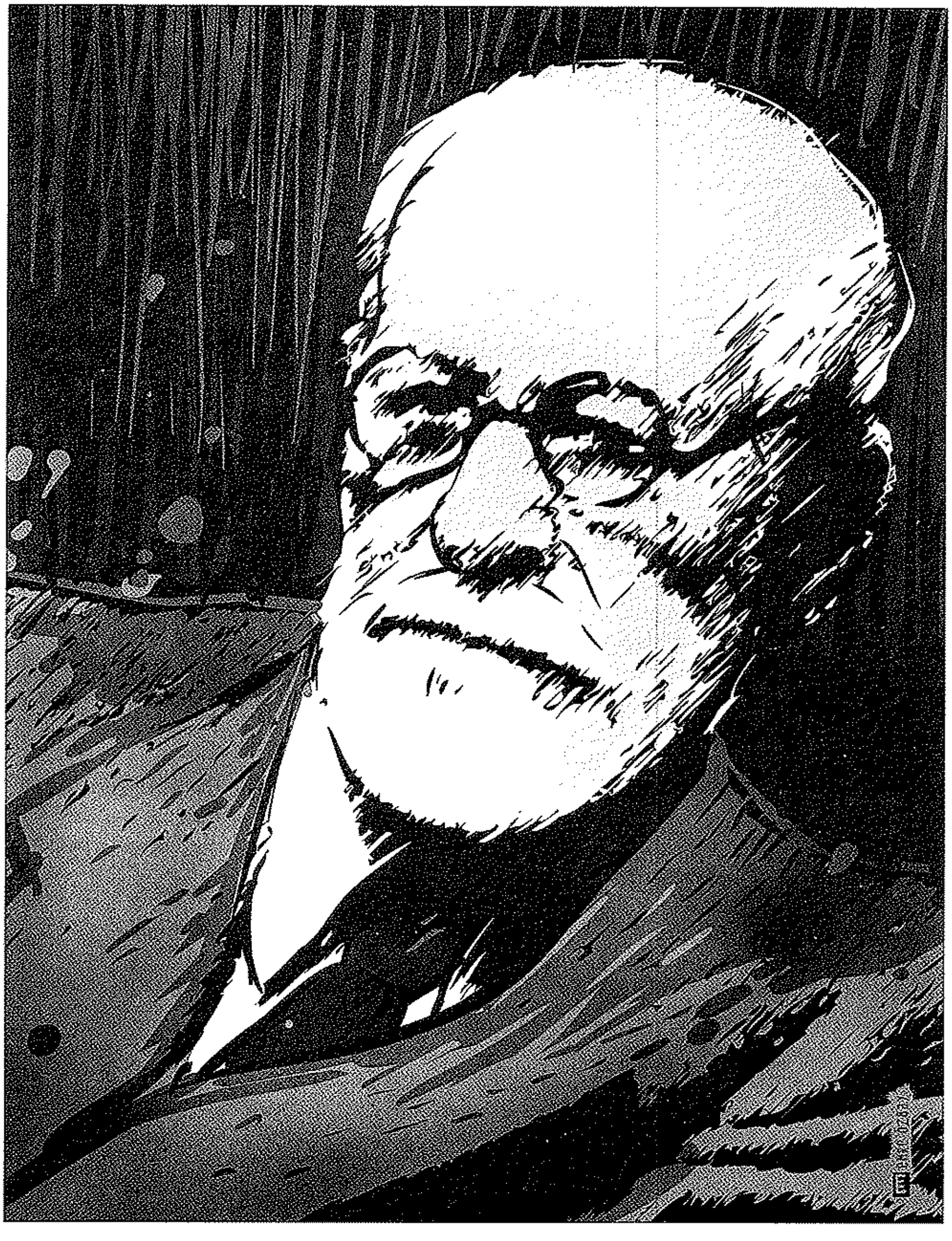
9 Hélène L'Heuillet, *La Psychanalyse est un humanisme*, Grasset, 2006, Paris.

10 Semptom, tıpta hastalığın belirtisi olarak kullanılan genel bir terimdir.

11 İnsan öznedir, ötekini arzusunun nesnesi olarak almak bu saptamayla çelişmez. Çünkü bu ilişkide öteki de arzulayan bir özne olacaktır.

12 Jacques Lacan, *Télévision*, Seuil, 1974, Paris.

13 Bilinçsiz ve bilinçdışı sıklıkla birbirine karıştırılan kavramlardır. "Inconcious" sözcüğünün Türkçe tam karşılığı "bilinçsiz"dir. Oysa bu sözcük sorumsuz anlamına geldiğinden, çevirilerde bilinçdışı sözcüğü yeğlenmektedir.



Kültür: İnsanın Kendi İçine Sürgünü ve Kucak Açan Yer

MARIANNE BAUDIN

"Ne mutlu orada, pembe ışığın içinde nefes alanlara."[1]

Berchtesgaden, Temmuz 1929.

Sigmund Freud 73 yaşının yazını ailesinin bulunduğu evin, [Schneewinkl'in *"düşsel dinginliği"*nde[2] geçirir. Ama aslında biraz olsun sıkılmıyor mudur? *"Tüm gün boyunca tütün içip iskambil oynamak olanaksız. Artık uzun yürüyüşler yapamıyorum, insanların okuduğu çoğu şey de artık ilgimi çekmiyor,"* diye yazar Lou Andreas-Salomé'ye[3]. Dolayısıyla Freud kendine hoşça zaman geçirtecek, sallantıdaki sağlık durumuna ve o yaşlı adam yürüyüşüne uyan bir uğraş edinir: *"Yazıyorum ve zaman pek güzelce akıp gidiyor."*[4]

İşte bu itirafın üstüne Freud kadın arkadaşına, kaleme aldığı *Uygarlığın Huzursuzluğu* metninden söz eder. Öte yandan, bu tatil çalışmasını, giriştiği tutkulu söylemle çelişen bir şekilde alçakgönüllüce ve kendisiyle alay ederek betimler: *"Bu kitap uygarlığı, suçluluk, mutluluk duygusunu ve buna benzer şeyleri ele alıyor ve elbette haklı olarak bana boş bir şeymiş gibi geliyor..."*[5] Onun kapsamlı bir düşünce sergilediğine inanmaz ve şöyle der: *"Bu işle uğraştığım sırada en sıradan gerçekleri keşfettim"*[6].

Bu açıklamalarda mizahın ötesinde, bilinçlilik olarak adlandırılan bilgi ışığını getirmek adına, her şeyden önce çağları ve gelenekleri sarıp sarmalamaya ve insanoğlu'nun içindeki yıkıcı ölüm dürtüsünü gizlemeye yönelik tatlı yalanlara sırt çevirememekten ileri gelen bir düş kırıklığının izini görmek gerekmez mi?

Freud 1929 yazında *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nu yazarken, insanlığa bakınca yıkıcı ve öz-yıkıcı güçleri, düş kırıklığını, ölüm dürtüsünü ve Thanatos'u[7] hesaba katmayıp ondan sadece güzeli, iyiyi, libidonun ya da Eros'un canlı güçlerini almakla yetinmez. Lou Andreas-Salomé'ye iletisinde şunu rahatlıkla ifade eder: *"Tüm kalbimle inanıyorum ki sevgili benzerlerim, birkaç istisna dışında, ayak takımından başka bir şey değil"*[8].

Daha sonraları başka bir ironi ortaya çıkacaktır. Yazgıyla ilişkili ve bizi edilgin konumlarımızla yüzleşmeye iten bu ironide umutsuzluğun izi daha da belirgindir: Freud ailesinden kısa bir zaman sonra Berchtesgaden her şeyiyle bambaşka bir konuğa ev sahipliği yapacaktır... Bu yer bugün bile hâlâ ortak bellekte uğursuz yankılar uyandırır ve bunların o yazı orada geçiren Freud'la uzaktan yakından ilgisi yoktur, asıl ondurucu bir insanlık yanılsaması içinde kalabilmek adına, kendisini izleyen kalabalıkların rehberliği ve körleştirilmesi üstüne savlarını tüyler ürpertici biçimde üne kavuşturmuş kişiyle ilgilidir bunlar: İnsan yıkıcılığının ve ölüm dürtüsünün uç figürü Hitler de sığınmak, düşünmek, sevmek için bu sakin yeri seçer[9]. Fatih ve ürkütücü kara kartal, insanlığa karşı işlenen suçların bu yaratıcısı[10], tıpkı ana karnını ve ailesel özseverliğin sağladığı sığınağı arayan herhangi bir küçük çocuk gibi yuvasını oraya kurar.

Bu iki insanın imgelerinin birbirine yaklaştırılması kendi içinde ruhsallıkla bedenselliğin sınırındaki, huzursuzluk olarak adlandırılan, iç sıkıntısı, baş dönmesi ve bulantı arası durumu açığa çıkarır.

Uygarlığın Huzursuzluğu'nun son satırlarını okurken, güncelliğiyle ve yazarının öngörüsüyle bizi etkileyen bir saptamanın temel özelliğine takılıp kalırız: *"İnsanlar doğa güçleri üzerindeki hâkimiyetlerini o denli artırmış durumdalar ki, bunların yardımıyla birbirlerini son insana varana dek ortadan kaldırmaları işten değildir. Bunu kendileri de bildiklerinden, günümüzdeki huzursuzluklarının, mutsuzluklarının ve kaygılı hallerinin esaslı bir bölümü buradan kaynaklanıyor"*. Bundan sonra, Freud biraz da şaşkınlık sergileyerek geleceği öngörür: *"Artık diğer 'semavi güç'ün, ebedi Eros'un, kendisi gibi ölümsüz olan rakibiyle giriştiği kavgada kendi üstünlüğünü göstereceğini umabiliriz. Ama zaferi ve sonucu kim önceden kestirebilir ki?"* Freud bu satırları yazarak her şeye karşın hâlâ sıklıkla karanlıkta bıraktığımız bir noktayı aydınlatır: Eros hiç de dingin ya da barışçı bir güç değildir; canlı, yani savaşkan bir güçtür, –her zaman başarılı olamadığından– yıkıcı itkiyi yenmek adına yer değiştirir, hiçliğe ve devinimsizliğe yönelir.

Dolayısıyla psikanaliz uyarılar ve önsezilerle doludur... ama kesinkes önleyici değildir. Geçmişten geleceği öngörebilir ama insan toplumunun tarihini belirleyen öğeleri ne tersine çevirebilir, ne de onlar üstünde doğrudan etkili olabilir. "... *kim önceden kestirebilir ki?*". Bizleri kendimize ve karanlık cinayet isteklerimize, usdışı tutkularımıza, çaresizlik içinde dinsel ve ideolojik inançlara sapan aldatıcı ilksel sıkıntımıza ilişkin aydınlattığı ölçüde uygarlığın bir parçasıdır.

Psikanaliz ruhsal işleyiş ve aktarım kuramı olarak sözsel ve kültürel varlığımızın insansal yapısı konusunda bizi *uyarır*. Peki ama kendi tarihinin öznesi olmakla kalmayıp içinde yer aldığı toplumun da öznesi olan psikanaliz insan için ne ister, ne yapabilir? İnsanlığın ve uygarlıkların ortak ve evrimsel geleceği üstünde etkisi nedir?

Bir an için yalnızca biçim açısından matematiksel olan küçük bir oyun oynayalım. İnsanlar arasında "uyarılmış" bir kişinin iki kişi yerine konduğu bilinir. Burada "uyarılmış kişi" sözcüklerinden anlamamız gereken, Aydınlanma Çağı'ndaki ideal insanın olabileceği ve günümüzde de kendisinin bilincinde olup ekinli olan, Altbenlik kökenli dürtüsel güçleri yüceltebilen, aydınlanmış kişidir. Başka bir deyişle isteklerle yasaklar arasında bir orta yol bulabilen "iyi çözümlenmiş" ya da sadece *normal olarak nevrozlu* bir öznedir – ne düşünce akışını, ne sevme ve çalışma yetilerini, ne merakını, ne de yaratıcılığını yitirir. Kuşkusuz bu kişinin, belli bir bilgeliğe ve değeri insanı zenginleştirmekle kalmayıp içinde yaşadığı topluluğa da sıçrayan içsel esnekliğe ulaşabildiği ölçüde "iki kişi yerine" geçebileceği söylenebilir.

Ama bu öznel artıkdeğerin yazgısı ne olacaktır? Genel anlamda toplum kitlesiyle yüz yüze geldiğinde neye dönüşecektir?

Görünen o ki *uyarı*'nın ilerleyişi kısa sürede durur ve psikanalitik açıdan konuşursak, iki *uyarılmış* adamın karşılaşmasından doğan "toplam" dört etmez: Çünkü iki kişi söz konusu olduğunda, her zaman hem üzüntü halinin başlangıcından beri insan öznesinin bedenine kök salan, sökülüp atılamayacak nesneyle ilişki kurma isteği, hem de –nesnenin doğuşunun ana kalıbı[11]– nefret ve nefrete biçim veren rekabetle bezeli öteki karşısındaki sarsıntı, ötekinin benzerliğinin ve aynı zamanda farklılığının kaygı verici tuhaflığı (haz ilkesinin öznel beklentileri açısından her zaman düş kırıklığı yaratabilir) devreye girip harekete geçerler.

Bu yüzden insansal mikro-kozmoslar en geniş insan toplumları gibi, hatta bireye ve yüceltmeye saygı konularında ekinsel yasalardan en çok etkile-

nenler bile, içine atma, yansıtma, yadsıma, farklılaşma ama ayrıca eylemler –bunlar tutkun ya da kötücül olabilirler, hatta öldürmeye kadar varabilirler– aracılığıyla, ruhsal açıdan sürdürülen rekabetler ve anlaşmazlıklar içerirler bolca.

Uyarılmış olmak insana yıkıcı dürtülerden ve Altbenliğin anarşisinden kurtulmak için bir çıkış yolu yaratmaya yetmiyorsa da, bu yine de ekinin doğa üstündeki çabasının temel etkisidir. Çocukluğun sınırında erek öyle önemlidir ki sanki her insanın yaşamını sürdürmesi için vazgeçilmez olan en ufak değer, içinde yaşadığı topluluğun ekinin ellerindedir.

Freud'un ve psikanalizin tarihsel farklılıkların, kültürel ayrımların, uygarlık olgularının çeşitliliğinin ötesinde algılamayı başardıkları şey de aynı sorundur: Şöyle ki, insanın durumu onun kültürel olma durumudur. Her yerde kuşkusuz doğa, dirimbilim, içgüdü vardır ama her yerde insan ancak o içgüdü ötekinden ve kültürün alanından geçtiği için insan olur. İşte bu geçiştir –Oidipusçu psikanalizin temel örneğidir bu– insanlığın durumunu belirleyen.

Freudcu psikanaliz haz ilkesinin tek başına ne insanlığın insanca varlığını, ne de hatta gerçekliği olanaklı kılabileceğini göstererek haz ilkesini eleştirir; ayrıca ne mutluluk, ne de yeğin bir haz verir[12]: *"Dar anlamda mutluluk dediğimiz şey, iyice birikmiş gereksinmelerimizin daha çok ani bir doyumu olup doğası gereği yalnızca kısa dönemli bir görüngü olarak olasıdır. Haz ilkesinin özlemini duyduğu durumlardan birinin sürekli hale gelmesi, yalnızca gevşek bir hoşlanma duygusu verir. Yapımız icabı yalnızca karşıtlıklardan yoğun bir zevk alabiliriz, sürekli durumlardan aldığımız zevk ise pek azdır."* diye yazar Freud, Goethe'nin bir *uyarı*'sı[13] olarak değerlendirdiği şeye gönderme yapmaktadır: *"Bir dizi güzel gün kadar çekilmez şey yoktur"*.

Bir kez daha bir *uyarı* yankılanır: "Arı", yani gerçeklikle her türlü ilişkiden bağımsız haz ilkesi yoktur. Aslında, sonuca ulaşması için haz ilkesiyle gerçeklik ilkesini birleştirmek gerekir. Haz ilkesi (onun basit sınırları ve Öte'si yineleme bozuklukları ve yıkıcı ölüm itkisi şifreleriyle belirlenir) kendi içinde de kendine özgü gerçek sınırları barındırır. Dolayısıyla gerçeklik onun içinde zaten vardır, düzenleyici ilke olmasa da en azından içsel bir engel olarak. Gerçeklik ilkesi gizli bir konuk gibidir, haz ilkesinin bir bölgesine sinip gizlenmiştir.

Birey benzerlerinin arasına katılır katılmaz kültürle beslenir: Onun şifrelerini öğrenir, ders görür, onun bilmecemsi iletilerini ve yıkıcı yanlarını alıp

az ya da çok beceriyle yorumlamaya çalışır. Travma ve yineleme onu biçimlendirir. Onun yolunu kestiği, her türlü yasağa ilişkin özgür istemin amansız düşmanı olarak görülen bu karmaşık ve doğrudan kültürel çabanın gerçekliği[14] bir yandan da dilin varlığının vazgeçilmez yol arkadaşıdır. Eros'un sorunlu benzeşmezliği, ardından haz ilkesinin sorunlu benzeşmezliği üstüne yapılan uyarılardan sonra, üçüncü uyarı gelir: Bu da kültürel çabanın yine sorunlu benzeşmezliğiyle ilgilidir.

Freud daha *Nevrozluların Aile Romanı*'nda[15] kuşaklar arası karşıtlıklarda, "toplumun gelişmesi" için aile etkisinden kurtulan öznenin hareketinin özgürleştirici özelliğini gözler önüne sermişti; oradaki düşünce ayrıca ana kökeninden ve değişmemiş (başka özseverci) bir nesneyle birleşmeden uzaklaşmayla ilgiliydi. *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde[16] *"gizil olarak her bir birey bir kültür düşmanıdır"* demiş, ama aynı zamanda *"gerçi kültürün bir evrensel insan çıkarı olması gerekse de"* çelişkisinin altını çizmişti. Çelişki şundan kaynaklanır: Kültür topluluk içinde –birey onsuz yaşayamaz– yaşamı olanaklı kılar ama aynı şekilde *"[u]ygarlığın bireye karşı savunulması gerekir, ve düzenlemeleri, kurumları ve buyrukları bu göreve hizmet etmeye yöneliktir; bunlar yalnızca gönencin belli bir dağılımını sağlamayı değil ama bu dağılımı sürdürmeyi de amaçlarlar; aslında, insanların düşmanca dürtülerine karşı doğa üzerinde egemenliğe ve gönencin üretilmesine katkıda bulunan her şeyi korumaları gerekir. İnsan yaratıları kolayca yok edilir, ve onları yapmış olan bilim ve uygulayımbilim onların yok edilişi için de uygulanabilir "*.

Kendisini sürekli tehlikeye sokan bireysel dürtülere sırt çevirme üstüne kurulmuş olan kültür aynı zamanda düşmanlarına kucak açan bir alandır. Ancak bencil amaçlarını bir kenara bırakan bireyin kendi içine sürgüne gitmesi hareketi sayesinde insan topluluğu bir düzene kavuşabilir. Böylelikle kültür topluluğun her üyesinin yaşama güvencesi olur ama kendisini bekleyen ve bir türlü ortadan kaldıramadığı yıkıcılığın tehdidi altında kalır gizil olarak. Nasıl Benlik kendi evinde efendi değilse[17], kültür de evcilleştirilemez dürtüsel davranışlar tarafından sağlanan koşullar altında ayakta kalır.

Kültürün yarı ebeveynsel işlevi[18] (dolayısıyla, bir anlamda, dürtüselliğin ve cinselliğin birey üstünde yarattığı "sapmalar" karşısındaki koruyucu işlevi) birdenbire[19] ortaya çıkmaz ve içinde karşıtını da barındırır: Kültürlü insan baskı ve yoksunluk engellerini aşabilen, onları yasaklar gibi yavaş yavaş içselleştiren, dürtüsel, cinsel ve saldırgan çıkışlara engel görevi görecek yasalar gibi benimseyen kişidir. Başka bir deyişle, (en basitinden en esneğine)

acısız, sıkıntısız ve vazgeçmesiz kültür olamaz, bunlar kültürün ve kültürlü insanın gelişmesi için temel koşullardır.

"Dolayısıyla gelişme yönümüzde yavaş yavaş içselleştirilen bir engel vardır, değil mi ki özel bir ruhsal bekinme, insanın üstbenliği bunu buyruklarına uyarlar? Her çocuk böylesi bir gelişim sürecini gözlerimizin önünde canlandırır, ancak bu değişimi gösterdiğinde ahlaksal ve toplumsal bir varlık olur. Üstbenliğin bu şekilde güçlenmesi son derece değerli bir kültürel ruhbilim temelidir. Bunun gerçekleştiği insanlar, önce uygarlığın düşmanıyken, kültürel taşıyıcılarına dönüşürler". Uygarlığın, yani çaresizlik, dürtüsel istek ve ruhsal alanlar arasındaki çatışma durumlarında insana kucak açan yerin yolu hem paranoya[20] halleri, hem de melankolik depresyon halleri tarafından kurulmuş köprülerle ve tuzaklarla doludur.

Bununla birlikte soru hep karşımıza çıkar (Freud bunu önceden sezinlemiştir), kültür "ölçülere uydurma"yla ve ahlakçılıkla arasında kurduğu ilişki sonucunda öyle ağırlaşabilir ki bu güçlerin patlamasına ve onun aşırı erkle engelleme yoluna gitmesine neden olabilir: Yanılsama olduğu kadar korku, yaratıcılık yoksunluğu yaratan ve gerektiğinde bunların şiddetli biçimde alt üst olmasını[21] da sağlayan, zorba, dinsel, emperyalist engelleme sistemlerinin (ailesel ya da toplumsal-siyasal) durumu budur. Bu türden sistemler etki gücü üstüne kurulmuştur, çözümlemeci nesneyle kurdukları ölümcül ideal-leştirme ve mazoşist boyun eğme ilişkilerine gömülmüş, kısırlaştırıcı olduğundan genellikle tehlikeli ruh hastalığı biçimleri tarafından bozguna uğrayan öznelerde bunların etkilerini (böylesi zorlu bilinen hastalarla yapılan seanslar çerçevesinde ortaya çıkan aktarım / karşı aktarım olasılıkları ölçüsünde) bir araya getirip inceler.

Bu örnekler şimdi ele almak istediğim sorunsalı çağrıştırıyor: sanatsal ve bilimsel yaratıcılığın kaynağı olarak ekinsel sıkıntıyla çalışma arasındaki ilişkiler sorunsalı.

Bunun için, gene Berchtesgaden'de Freud'a gidelim... ama birkaç yıl öncesine.

Tam 6 Eylül 1899'da Freud *Düşlerin Yorumu*'nu bitirir ve Fliess'e şöyle yazar: *"Biçemim ne yazık ki yetersizdi çünkü bedensel açıdan çok iyiydim. İyi yazmak için, biraz acı çekmem gerek..."*. Düşünce ve yazı çalışmalarını kolaylaştıran olmaktansa onların düşmanı olan sağlıklılık (yarı mutluluk demeyelim) konusundaki bu Freudcu anıştırma Freud'un sonradan *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda acıyla ilgili yaptığı çözümlemeyi haber veriyor önceden:

"Acı bizi üç yönden kuşatır: Kaderi çöküş ve yok oluş olan, uyarı işaretleri olarak ağrı ve kaygıdan da yoksun kalmayan kendi vücudumuz; karşı durulmaz, acımasız, yıkıcı güçlerle bizi mahveden dış dünya ve son olarak da diğer insanlarla ilişkilerimiz. Bu son kaynaktan gelen acıyı belki de diğerlerinden daha can yakıcı buluruz. Başka yerlerden kaynaklanan acılar kadar kaçınılmaz olsa da, bu acıyı gereksiz bir fazlalık olarak görme eğilimindeyizdir"[22].

Görüldüğü üzere, acı burada tüm şekilleri içinde düşünülüyor: bedensel ve ruhsal.

Uygarlığın Huzursuzluğu'nda Freud'un mutluluk üstüne söylediklerini birçok "yaşama sanatı tekniği", dört bir yandan kendisine saldıran acıdan "başka yöne sapmak" için insanlar tarafından yaratılmış tüm *"çile gidericiler"*[23] izler. Kültür yapıtları bunlar arasında önemli bir yer tutar: *"İnsan topluluğunun bir üyesi olarak, bilim önderliğindeki tekniğin yardımıyla doğaya karşı saldırıya geçmek ve onu insan iradesine tabi kılmak. Bu durumda herkesle birlikte herkesin mutluluğu için çalışılır"*[24]. Önerilen başka bir tür çözüm de libidonun yer değiştirmesidir: *"Buna dürtülerin yüceltilmesi yardımcı olur. En büyük kazanç, ruhsal ve entelektüel çabadan kaynaklanan haz edinimlerini yeterince arttırmayı başarmakla sağlanır. Bu durumda kader insana pek bir zarar veremez"*[25].

Ne tür olursa olsun -sanatsal, bilimsel, teknik- uygarlık yapıtları bizi onu seçmememize karşın daha önce karşımıza çıkandan sonuçta daha hoşgörülü bir yere sürükleyecek *başka bir yön*, başka bir yol sunan bir yönelim değil midir? *"Yazıyorum ve zaman pek güzelce akıp gidiyor"*...

Freud bu kültürle yön değiştirme olgusunun örneği olan kişidir, acıları ve yasları kendisini psikanaliz kuramını[26] geliştirmeye itmiş, bu da ona yaşadığı zorlu deneyimlerde dayanak oluşturmuştur. Üstüne üstlük, bize insan umutsuzluğunun ve insanlığın kendi tarihine her şeye karşın bir anlam kazandırması için elinde kalan özgürlük ve yaratıcılık payının yeni bir türünü sunmuştur.

Yaşamının saçmalığı karşısında insanın yön değiştirmesi sorunu, yüceltme hedefli entelektüel çaba, felsefe tarafından sıklıkla ele alınmıştı. Örneğin Blaise Pascal insan yazgısının anlamsızlığı ve yol açtığı acılar karşısında özel ve kendi tarzında bir yön değiştirme biçimi ortaya koydu: *eğlenme*. *Düşünceler*'inde şöyle diyordu: " [...] tut ki bir Kral yalnız kalsın, duyuları tatmin edilmesin, ruhuyla kimse ilgilenmesin, arkadaşsız, kendi başına düşünsün dursun; o zaman eğlencesiz bir kralın yoksunluklarla dolu bir adam olduğu görü-

lecektir. Bu yüzden bunun olmaması için özenle çalışılır ve kralların yanında yaptıkları işlerle eğlenceyi sürekli kılmaya çabalayan ve boş zamanlarını da bir an boş geçmesin diye onlara hazlar ve oyunlar bulmak için geçiren bir dolu insan bulunur her zaman."[27] Pascal için eğlenme gereksinimi pek insanca zayıflığımızdan ileri gelir. Bu eğlence arayışı kendisiyle yüz yüze gelmeye, içinde bulunduğu durumun evrensel yoksunluğuyla karşılaşmaya katlanamayan insanın dramını açığa vurur – o kadar ki bir kral için bile geçerlidir bu. Bu yoksunluğa bulunacak çözüm bizleri yanılsamaya daldırarak yazgımızı daha da kötüleştirmekten başka bir işe yaramayan göz aldatıcı eğlenceler değildir: Pascal'in *insana kucak açan yeri* bu yoksunlukla bilinçlice, yüz yüze karşılaşılan yerdir; bir dönüşüm ruhuyla, Tanrı'ya hayranlıkla. Pascalci eğlence ancak bu tanrıcı, şu durumda Hıristiyan perspektif içinde anlam kazanır.

Freudcu ruhçözümlemenin bakış açısında, Pascal yanlış yolu seçmiştir: Ondan kaçmaya çalışırken yine yanılsamanın yoluna düşmüştür o, tanrıcı konum temelinde bunu *bahis* konusu yapanların varlığının yerine ancak içkin, sonsuz, ölümden ötesini vaat eden bir güç getirerek insanın küçüklüğüne ve yalnızlığına bir anlam kazandırır. Eğlence yanılsaması ortadan kalktığında (o sadece geçici ve somuttur), Pascalcı bahis kökü eskile ve gerçeklik ilkesinden en uzak haz ilkesine dayanan, gücünü üç yadsıma biçiminden –yalnızlığın yadsınması, zayıflığın yadsınması, sonluluğun yadsınması– alan yeni bir yanılsama yaratır.

Başka bir kültür adamı, Jean Giono için durum çok daha farklıdır, o 1947'de günlük biçiminde, adını Pascal'in ünlü tümcesinden alan bir roman yazmıştır: "Eğlencesiz Bir Kral"[28]. Giono, tıpkı Freud gibi, yüzünü dinsel yanılsamaya dönmez ve böylelikle Pascal'in söylediklerinin tersini ileri sürer. Kendisine insan toplumları ve yoksunluklarının temel bilmecesi olarak görünen bir düşünceden etkilenmiştir: savaş, insan yıkıcılığı. Giono bu şekilde eğlencenin meşruluğu sorununa değinir, –romanın ana kişisi Langlois gibi– içsel boşluğu ve kendisine küçüklüğü anımsatılan bir insanın yardım çağrılarını yanıtsız bırakan soğuk sessizliği doldurmak amacı güden eğlence arayışı olarak katili düşünmek olabilir bu. Sadece yitik ve canı sıkkın insana sağladığı acımasızlık ve estetik hazla, eğlence anları onu içinde bulunduğu durumdan uzaklaştırır... O kadar ki bir yerden sonra insan kendisini av olarak görmeye başlar[29] ve böylece *"saf ölüm dürtüsü kültürü"*ne[30] dönüşen üstbenin çok ciddi zorbalığına boyun eğerek dayanılmaz bir melankoliye, inorganiğe dönüşe son verir.

Bu sonda, saçma hareketlerin uç noktasını oluşturup en temel korunma "içgüdü"süne ters düşen dürtüyü buluruz; psikanalizin, öteki bütün kültür yapıtlarının ötesinde, insana bağlılıkla, yanından ayrılmamacasına eşlik ettiğini gösterdiği dürtü.

Dinsel bahis, cinayet (ve hatta intihar çözümü) kültüre *katılma* yollarıdır. Bununla birlikte –birinin Tümünü içinde bulma yanılsaması boyutunda olduğu kadar kendini beğenmişliğin ve ötekinin *nesnesinin gölgesi*'nden[31] kurtulma yanılsamasının ardında da– temel olarak aynı kökten doğan iki biçim görülebilir: her şeyi yapabilme gücü olan özseverliğin koruyuculuğu, Altbenliğin filizi.

Sanatsal, bilimsel ya da teknik yaratımla kültüre katılmak başka ruhsal ve ruhötesi durumlar ortaya çıkarır.

Öncelikle, kendini bu işe adayanlar için yeni vazgeçişler ve başka (yine özseverci) düş kırıklıkları gerektirir[32]. Öyleyse insan kendini neden tehlikeye atsın? Yaratıcılığın o devasa çekim gücü nasıl açıklanabilir? Bunun nedeni onun sözüm ona sağladığı *eğlenme* etkisi midir, yoksa başka bir şey, örneğin bireysel ve toplumsal yaşamı daha katlanılabilir, hatta daha iyi kılan başka bir düzen midir söz konusu olan?

Bu türden sorulara yanıt vermeye kalkmak kuşkusuz kendini beğenmişlik olacaktır; bu konuda en fazla, bir varsayımlar dizisi sıralayabilirim. Bunun için de, insan yaşamının, sadece uç noktalarında değil, tüm tarihi boyunca sınırlarını belirleyen iki duruma değinmem gerekir: medetsizlik durumu ve Bilinçdışı'nda gösterilmese de konuyla ilgili öteki yerleştirmesel düzlemleri (Önbilinç/Bilinç) harekete geçiren sonluluk.

Kültür bunları tümüyle ortadan kaldırmadan uyutur, *Hilflosigkeit*[33] ve aşılmaz sonluluğumuzun bilinci bizim yeniden yaratıcılık ipini ele almamızı sağlar. Daha da iyisi kendisini asla yaşama vermemiş bir kişinin soyzinciri ipini kendisine düğümlemesine yol açar. Sürgünden dönüşe.

Birçok yaratma yolu vardır: ortaya koymak, yeniden yaratmak ve yenilemek. Seçilen yöntem ne olursa olsun, söz yerindeyse, her yaratının amacı zincirlenmeyi, aktarımı ve kalıtı gözetir, bu kısmen de olsa medetsizlik ve sonluluk bilincini dağıtmaya yarar: Burada asıl sorun (kusurlu, hatta nefret edilen ama vazgeçilmez olan) bir benzerler grubuna ait olunduğunun görülmesi ve bu şekilde insanın kendisinin bir kalıt kaynağına dönüşmesidir. Cinayete başvurmaksızın (ne Babayı, ne benzerleri öldürmeksizin), *"köken yerine kendini koymaya, yani o kökü kendinde yaşatmaya çalışarak"*[34] kültür

adı verilen, insana kucak açan bu yerde yaşamak. Geleneklere, atalardan aktarılan ve benzerlere, yabancılara ya da gelecek kuşaklara aktarılabilecek becerilere saygı duyan zanaatsal uğraş bir toplumun kültürünü düzene koyan, besleyen bir yoldur. Öteki yola gelince, yani yenilemeye. Onun yoğunluğu başka türlüdür ve başka gereklilikleri vardır: Yeni olan kültürün humusuna zorunlu olarak, (öncelikle çok şiddetli olduklarından dışa atılmak istenecek) mayalar getirerek yinelemeyi bozar. Bir "skandal" olan psikanaliz de, "siyaseten doğru" kazançları yalancı durumuna düşüren ya da bastırılıp gömülmüş temellerini açığa çıkaran tüm öteki sanatsal, teknik ve bilimsel akımlarınkiler de bu şekilde gerçekleşmiştir.

Dolayısıyla, "karşı" kültür olmadıkça canlı kültür de olamaz. Kültürün "kucak açan yer" olduğu eğretilemesini sürdürürsek, kırılmalar, bunalımlar ve aşmalar olmadığı sürece kültür kullanılmaz ya da ölür, denilebilir. Unutulmuş bir yere dönüşmez ama o, çatışmalar ve özellikle ruhsal çatışmalar alanıdır. İnsanın bakışını başka yöne çeken bir yerdir, kendisine kulak verildiğinde duyulmamış yankılar duyulur, ruhu gömülü bilgilerle ve yepyeni açıklamalarla doludur.

Psikanaliz, 100 yıldır, tüm insanlara ait olmasına karşın çoğunlukla kendisinden habersiz kalındığından ortak olarak kullanılmayan ortak uzamın içine girmeye başladı: bilinçdışı ve ruhun özünde benzeşmez ve çatışmalı doğası. Bu konuda, bütün ve siyasal olarak ekine katılabilir. Gelgelelim kültürel siyasetler tarihsel ve coğrafyasal farklılıkları içinde her yenilikçi getiriyi hoş görmezler: Yadsıma ve bastırma birey ölçeğinde olduğu gibi toplum ölçeğinde de her zaman oyuna girmek üzere hazırdır. Ama psikanaliz açısından Galilei'nin tümcesini anımsayabiliriz yeniden: *"Ama yine de dönüyor"*. Araştırmacının (bu ister sanatçı olsun, ister biliminsanı, isterse psikanalist) kendini *sürgüne yollayıp* kültüre bıraktığı benliği karşısında, doyumsuzluk payını ayakta tutma konusundaki direşkenliği övgüye değerdir, orada huzursuzluk yaratmak pahasına kültürün yineleme hastalığına kapılmasının önüne geçmeye çalışır. Ve kendi çatışmalarından sağ çıkmasını sağlamaya...

Çeviren: Orçun Türkay

Notlar

1 S. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Metis Yayınları, Çev.: Haluk Barışcan, Schiller'in bir şiirinden alıntı, s. 33.
2 S. Freud, *Correspondance. 1873-1939.* (Yazışmalar. 1873-1939), Gallimard, 2001, s. 405.
3 *Agy.*
4 *Agy.*
5 *Agy.*
6 *Agy.*
7 Yun. Ölüm (ç.n.)
8 *Agy.*
9 Burası Hitler'in yaptırdığı ve savaştan sonra Amerikalıların yıktığı "kartal yuvası"dır. Auschwitz'in kurtuluşunun altmışıncı yıl dönümünde, şansölye Gerhard Schröder şöyle diyordu: *"Bugünün Almanlarının birçoğu soykırımdan sorumlu değildir. Ama onların özel bir sorumlulukları var. Savaşın ve soykırımın anısı yaşamımızın bir parçasıdır. Kimilerine bu parçayı taşımak ağır gelir. Ama bu hiçbir şeyi değiştirmez: Bu anı kimliğimizin bir parçasıdır."*
10 Fernand Braudel'in *Grammaires des civilisations* (Paris, Arthaud, 1987, s. 36) adlı kitabında belirttiği gibi bugün artık "kültüre karşı işlenen suç" yerine –Batı ekininin etkisiyle– bu tanım kullanılıyor.
11 Bu konuda *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun Fransızca baskısında, Jacques André'nin yazdığı önsözde, *"Narcissisme de la haine"* (Nefretin Özseverliği) üstüne söylenenlere bakınız. S. Freud, *Malaise dans la culture*, PUF, 2002, Coll, Quadrige, s. VIII.
12 S. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Metis Yayınları, Çev.: Haluk Barışcan, s. 36.
13 Freud bir sayfa altı notunda (hemen üstte sözü geçen baskının 37. sayfasında) Goethe'den bir alıntı yapar, *"Hatta Goethe "Bir dizi güzel gün kadar çekilmez şey yoktur" uyarısında bulunur"* der. Freud ayrıca ozanın abarttığını söyler.
14 S. Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, İdea Yayınevi, 2000, Çev.: Aziz Yardımlı: *"Ama her kültürün emek üzerindeki zorlama ve içgüdüden vazgeçme üzerine dayandığının ve bu nedenle kaçınılmaz olarak bu istemlerden etkilenenlerin karşılığına yol açtığının kavranması..."*
15 S. Freud, "Le roman familial des névrosés", *Névrose, psychose et perversion*'da (Nevroz, Psikoz ve Sapkınlık), PUF, 1985, s. 157-161.
16 S. Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, İdea Yayınevi, 2000, Çev.: Aziz Yardımlı.
17 S. Freud, (1923), "Les relations de dépendance du moi" *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliotheque Payot.
18 *Aile-üstü* işlev desek daha yerinde olur. Bu bireyin kültürel bir "aile" içinde olduğunu düşündürür. Bu kavramla sonradan inceleyeceğimiz kalıtın ve aktarımın boyutları konularını göz önünde bulundurabiliriz.
19 "Evcilleşmemiş" istekle kültürün karşılaşmasının ilk olarak (hangi biçimde olursa olsun) ensest yasağı düzeyinde gerçekleştiğini anımsatmaya gerek var mı? *Totem ve Tabu*'da (Freud, 1912) soyoluşum ve *Ketvurma, Belirti ve Bulantı*'da bireyoluş açısından çözümlenen bu temel yasa, kültürün içimizde nasıl varolduğunu örneklendirir. Yasa olgusu dirimbilimsel doğa düzenini bozar ve bu kırılma eğitimin yerini gösterir. S. Freud daha 1905'te şöyle diyordu: *"Daha sonra engeller olarak cinsel dürtünün yoluna çıkacak ve akışını bir set gibi durduracak olan ruhsal güçler (tiksinme, utanma duygusu. Estetik ve moral ideal-istemleri) bu tam ya da kısmi gizillik dönemi sırasında oluşurlar. Kişi uygar bir toplulukta yetişen çocuklardan bu set yapımının eğitimin bir işi olduğu izlenimini edinir."* S. Freud (1905): *Eşeysellik Üzerine Üç Deneme*, İdea Yayınevi, 2000, Çev.: Aziz Yardımlı.
Freud ayrıca Küçük Hans'ın çözümlemesinde (*Olgu Öyküleri 1*, Payel) yasaklamanın hastalıklı bir hal almasını engellemeye çalışan en yumuşak eğitimde bile, zorunlu olarak belli bir

yasağın varlığını sürdürdüğünü belirtir. Bir bireyi kültüre yatkın hale getirmek için, onu "toplumsal açıdan kullanılabilir" bir kişi yapmak için, dürtüsel etkinliğinden düşük düzeyde de olsa feragat edilmesi gerekir.

20 Aşırı büyüyen Benliğin kuşkulu düşmanlığı ve zorbalığı, engellemelere gösterilen hoşgörüyü dikkat çekici ölçüde sekteye uğratır. Böylesi bir işlevle dikkat çeken öznelerin gönülden "ahlakçı" sertliklerinin ensest yasağının ve Oidipus'un kalıtçısı bir Üst-benlikle pek ilgisi yoktur: O daha çok varlıklarını gerçeklik ilkesinden en az etkilenmiş haz ilkesi alanlarına borçlu olan birincil tümgüçlülük konumlarına bağlıdır. Burada anlattığım biçimiyle kendi içine sürgün böylesi özneleri kimlik yitirme tehlikesiyle karşı karşıya bırakır, o kimliği bir türlü edinemezler.
Öte yandan Melanie Klein'ın betimlediği skizo-paranoyak durumu da unutmayalım, tıpkı üstüne bindiği depresif durum gibi, bunlar yalnızca gelişme "evreleri" değildir: Onlar her ruhsal işleyiş içinde gizil olarak bulunurlar. Bu da kültüre doğru ilerlemede ek bir kırılganlık kaynağı oluşturur.

21 Toplum ölçeğinde, bu bir devrime ve hükümdar (örneğin 1793'te Fransa'da kralın öldürülmesi) ya da kardeş (yine Fransız Devrimi'ne ve Terör Dönemi'ne bakabiliriz) cinayetine yol açar. Ama bastırılmış dürtüler aynı zamanda başka bir sonuç da doğurabilirler: Kişiye karşı dönebilirler. O zaman da intihar eğilimlerine, hatta toplu intihar eylemlerine (1978'de Guyana'da "The People's Temple", 1997'de Santa Fe'de "Heaven's Gate", Mart 2000'de Uganda) tanık oluruz.

22 S. Freud, *agy*, s. 37.

23 *Agy*. s. 38.

24 *Agy*. s. 37.

25 *Agy*. s. 39.

26 M. Baudin, *Freud da hasta oldu... Psikanaliz Yazıları 11*. Bağlam Yayınları, Sonbahar 2005.

27 B. Pascal, *Penseé*, s. 142.

28 J. Giono, *Un roi sans divertissement*, Folio. Yapıt şöyle özetlenebilir: 1843 sonunda, Alplerdeki küçük bir kasaba korkunç olaylarla çalkalanmaktadır, bir deli (bugün olsa seri katil denirdi) ortalığı kasıp kavurur, kasaba sakinlerini kaçırıp öldürür. Langlois kasabaya gelip insan avına çıkar. Katili öldürür. Bir yıl sonra, Langlois yeniden kasabaya gelir ve bu kez, kasaba sakinleriyle birlikte karlı dağda bir kurt avı düzenleyecektir, avın sonunda hayvanı kendisi öldürür. Kısa sürede, Langlois sıkıntıyı tanıyacaktır. Bu yüzden kasabadaki bir kahvenin işletmecisi, yakın bayan arkadaşından kendisine bir kadın bulmasını ister. Arkadaşı Langlois'nın bir tanesi dışında tüm isteklerine karşılık veren Delphine'i bulur: Ne var ki Delphine aptaldır. Çok geçmeden, bu evlilik onu *eğlendirmez* olur: İyilik ve şiddet arasında gidip gelen Langlois sıkıntısına çare bulamadığından, kasabalı bir kadını bir kaz boğazlamaya zorlar ve karın üstündeki kanı uzun uzun izledikten sonra, ağzına bir dinamit koyup intihar eder.

29 Hobbes'a anıştırma: *"İnsan insanın kurdudur."*

30 S. Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve İd*.

31 S. Freud, *Yas ve Melankoli*, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea.

32 Freud Aralık 1915'te yazı aracılığıyla düşüncesine biçim vermeyi becerememekten yakınan Ferenczi'ye yanıt veriyordu: *"Kalkıştığınız türden bir iş asla saf bir haz olamaz. Kendi adıma, bu acımasız bir kavga oldu daha çok. Siz için neden daha iyisi olsun ki?"*

33 Medetsizlik (ç.n.).

34 Paul Audi, "Création et procréation", *Penser, rêver, créer*, L'Harmattan, 2005, s. 135.

Uygarlıktan Geriye Ne Kaldı?

ÖZGE ERŞEN

"Vazgeçiş, (...) yaşamak için öldürme ihtiyacının aşılması olarak okunabilir".

D.Vasse

Freud, yaşadığı zamanın o çok etkilendiği pozitif bilimler ortamında, rüyalar, dil sürçmeleri vb görünüşte anlamsız olarak nitelendirilen bilinçdışı oluşumları anlamlandırarak bilimin varsayımlarıyla karşıtlık içine girer. Zira pozitif bilimlerin söyleminde anlama yer yoktur. Bu açıdan, psikanalizin bilimsel söylemin filizlendiği bu yıllarda ortaya çıkması bir tesadüften ötedir. Newton ve Kopernik gibi fizikçilerin öğretilerine tutkulu bir hayranlık besleyen ve tıp eğitimi alan Freud, buluşlarıyla insanlık tarihinde bir iz bırakmak peşindedir. Beyin anatomisi, hayvansal manyetizma, hipnoz ve telkin gibi çalışmalardan geçerek, histerik hastalarıyla çalışırken serbest çağrışım tekniğini uygular; bu yolla bilinçdışı hipotezine dair birçok açılım sağlar ve bilinçdışını kuramsallaştıran kişi olur[1]. Ruhsal olanı tanımlamak için Franz Brentano'dan gelen yerleşmiş geleneğe yabancı kalamayan Freud, bilinçdışının ruhsal tasarımlardan oluştuğunu doğrulamakla kalmayıp, daha da ileri gider ve *bilinçdışı düşünceden* söz eder. Eğer düşünmek tasarımlar arasında bir denklik kurmaksa, bilinçdışı düşünceyi bilinçli düşünceden ayıran şey bu denkliğin şeklidir. Tasarımlar arası zamansal bağ, akıl yürütme, nedensellik gibi bilinçli ikincil süreçlere karşıt, bir tasarımın diğeriyle yer değiştirdiği ve birinin birçok tasarıma gönderdiği, yani bir tasarımın diğerleriyle yoğunlaştığı bilinçdışı birincil süreçlerden bahseder Freud.

Bilinçdışı görüngülerin Freud tarafından belirtiler olarak ortaya konulduğunu biliyoruz. Bu oldukça önemli bir noktadır; çünkü belirti norma uy-

gunsuzluğuyla, dünyanın düzenini ve ahengini sorgulayıcı özelliğiyle açığa çıkarır kendini. Belirtinin dünyanın genel uyumu için olumsuz olması onun kendinde olumsuz bir süreç olduğu anlamına gelmez. Freud, 1917'de yazdığı bir makalesinde[2] evrensel narsisizmin, insanlığın kendine duyduğu aşkın, bilimsel araştırmalar sonucunda üç büyük yaralanmaya uğradığını söyler. Kopernik'in yerin evrenin merkezi olmadığını göstererek dünya-merkezcilik yanılsamasını, Darwin'in de insanlığın sahip olduğu biyo-merkezcilik yanılsamasını sarsmasından sonra, psikanalizin kurucusu insanın elinde kalan son egemenlik unsurunu da almıştır: kendi ruhunu. Ne evrenin, ne de diğer varlıkların efendisi olduğunu keşfeden insan bundan böyle, belki de yaralanmaların en büyüğünü, kendi ruhunun da efendisi olmadığını keşfetmek durumunda kalmıştır. "Benlik, kendi evinin efendisi değildir"[3] der psikanaliz.

Freud'un bu sözleri bize bundan böyle bilinç hakkında söyleyeceğimiz her şeyin, kendimize duyduğumuz bu narsisistik aşkın incinmesinin bir izini taşıyacağını anlatır. Zira psikanalizin özneye sunduğu, hakkında ne bir şey bilmek istediği ne de bilebildiği *imgesel hakikatiyle* kendi *bilgisi* arasındaki yarıktır. İnsan yalnızca kendi hakikatiyle ilgili eksik bilgiye sahip değildir, bunun da ötesinde bir bilememe durumu söz konusudur. Başka bir deyişle, insanın kendi hakikatine dair bilme ilişkisi bir imkânsızlık sorunudur. Çünkü bilinçdışı, öznede ondan kaçan, öznenin denetleyip hâkimi olamadığı yeni bir tür bilgi varsayar. Bilinçli bilginin kendisi sorunlu hale gelmiştir ve Freud'la birlikte bilinçli düşünce bilinçdışı düşünceye doğru yer değiştirmiştir.

İnsanın denetiminden kaçan bilinçdışı bir bilgi olduğunu söylemek, *bir şeylerin,* özne fark etmeksizin, onun söyleminde *konuştuğunu* söylemekle aynı anlama gelir. Bilinç, öngörülmüş bir anlam varsayıyorsa ve ön bilinç de bu anlamın öngörülmesinden başka bir şey değilse, öngörülen şey her seferinde dışarıdaki bir nesneyle ilişkili olan "benim" dünyamın, "benim" zihnimdeki tasarımıdır. Oysa ki bilinçdışı tam da "öngörülemeyen" değil midir? Şaşırtan, uyumu bozan ve hiçbir anlama indirgenemeyen? Bir diğer deyişle, Freud'un 1919'da "Tekinsiz"[4] üzerine yazdığı denemede söylediği gibi, bizim dünyamızdan olmayan, alışılmadık, tedirgin eden yabancı değil midir?

Freud'un dehası, yabancıyı öznenin dışına değil, tam da kendi içine yerleştirmesindedir[5]. Bildiğini sandığı şeyleri söyleyen özne, tam da bu bildiğini iddia ettiklerini söylerken adeta burnunun ucunda olan ve *söylenen*, onun *"bildiği ama bilmediği"* bu bilinçdışı bilginin, yabancının farkında değildir.

İşte, psikanalizin öznenin gözleri önüne serdiği ve bu yüzden de direnç uyandıran şey budur: özne en özeline, kişiseline, mahremine bile kendi içinde dışsaldır. Öznenin kendisinden *bile* gizlediği bilinçdışı sapkın düşlemler bunun en güzel örneği değil midir? Ya da tarihsel, kronolojik zamana aldırmayarak bilinçdışı arzumuzun dinamiğinde seyreden rüyalar?

Freud'un "Ben ve İd"[6] metnine bakarsak, benliğin artık yalnızca bastırılmış olandan ayrı, alt-benliğe karşıt olan bir bütün değil, bölünmüşlüğün, parçalanmışlığın ta kendisi olduğunu görürüz. Zira bu metinde Freud bize benliği sadece tanınmaz ve bilinçdışı kalan alt-benliği sarıp sarmalayan ve ondan net bir şekilde ayrılan ruhsal bir düzlem olarak değil, daha çok onunla kaynaşan bir düzlem olarak sunar. Bunun en güzel örneğini Freud'un çalışmalarının en son aşaması olan *"Ichspaltung"*[7] kavramıyla, yani benliğin –ya da ancak Lacan'la söyleyebilmesi mümkün olan öznenin– bölünmüşlüğüyle görürüz. Bunu bize örnekleyen, kastrasyon tehdidiyle karşı karşıya kalan çocuğun dürtüsel doyum ve gerçekliğe duyulmak zorunda olunan saygının arasında sıkışmışlığıdır. Sonucu biliyoruz: inkâr düzeneği ile de olsa tehdidin gerçekliğinin tanınmasının benlikte açtığı bölünmüşlüğün içi doldurulamaz yarığı. Freud'un sözleriyle "artık hiç iyileşmeyecek, ama zamanla büyüyecek"[8] bir yırtılma. Bir taraftan inkâr ederek kendisine hiçbir şey yasaklamak istemeyen çocuk, diğer taraftan kastrasyon tehdidinin tehlikesini tanır ve kaygısını üstlenir. Freud'a göre, her ikisi de etkili ve geçerli olan bu tepkiler benliğin bölünmesinin bir çekirdeği olarak kalır. Kopukluk, bundan böyle nesneyle benlik arasında değil, benliğin kendisinde gerçekleşir. Arzulanan ve yitirilen nesne başka nesnelerle yer değiştirebilirken, –fetişizm örneğini hatırlayalım– benlik gerçeklik ve inkâr arasında gelip gitmeye, yani bölünmüş olarak kalmaya devam eder. Buna tanıklık eden de, her şeye rağmen tehlikeyi tanıdığımızı gösteren belirtimizdir. İnkâr görüngüsünde kendisini gösteren bu model, bizim için oldukça ilginçtir. Esasında "özne" kendi hakikatini bilmiyor değildir, ama bu hakikate ancak bastırılanın yarattığı mesafede, yani inkâr mesafesinde yaklaşabilir. Benlik ise artık bir bilmeme yeridir. Neyi bilmeme? Ensest yasağının sansür damgasını yemiş, ilksel tatminlerimize bağlı olan bilinçdışı düzenindeki arzumuzun dile getirilemeyeceğini bilmeme.

Freud'un bilinçdışı kuramıyla insanlık tarihinde açtığı yaralanma, insanın kendisini daima bir dolayımlılık, bir mesafe içinde ele alabileceği savından başka bir şey değildir. Öznenin kendisinden kaçıp giden hakikatine olan

bilme ilişkisi ve bilinçdışı arzu dinamiği, bu dolayımlılık ve öznenin kendisindeki dışsallığına, öngörülemezine olan mesafesi olmaksızın düşünülemez. Lacan, hakikatin yalnızca kısmi, yarım olarak söylenebileceğini ifade ederken, öznenin mutlakla olan ilişkisinin, mutlak doyumun, öznenin nedeni olan semboliğin düzenindeki imkânsızlığına değinir. Özne, tam da ondan kaçan ve aynı zamanda onun sözlerine eşlik eden hakikatin bu yerinden konuşur, ama bunu ne bilmek ne de söylemek isteyerek. Burada temel olan, bu yerin, söylemin kurucusu ve harekete geçiricisi olmakla birlikte öznenin ulaşamayacağı bir yer olmasıdır. Lacancı deyişle "konuşan varlık" olan bizler, erişemediğimiz hakikatin öznelliğimizde yazılmış bu yerine göndermede bulunarak konuşuruz. Herhangi bir toplumun bireyleri arasındaki toplumsal bağ da dilsel düzeneğin bu gizli yerine göre düzenlenir. Bireyler arasında sembolik-toplumsal bir düzenin kurulabilmesi, bireylerin herhangi bir edimin ya da sözcenin imgesel çekiciliğinde donup kalmamaları, yapının erişilemezi olan bu yere yapılan kaçınılamaz göndermeye bağlıdır.

Psikanalizin tek miti olan *Totem ve Tabu*'yu[9], ilkel kabileyi ve bütün kadınlarını elinde bulunduran tüm-güçlü mitik babayı hatırlayalım. Yerini ve gücünü ele geçirmek için babayı öldüren oğulların, öldürme ediminin büyüleyiciliğinde donup kalmamak için, onu kuracakları sembolik düzenin bütün kadınlara sahip olmuş bir ulaşılmazı olarak inşa etmeleri gerekiyordu. Oğulların babayı öldürdükten sonra, onu sevgi, nefret ve suçluluk duygularının eşlik ettiği yamyamsı bir yemeyle bedenlerine almaları, ilkel kabilenin bu mitik babayla özdeşim kurarak, onu bundan böyle itaat edecekleri ensest yasağının sembolü olarak onurlandırmalarının yolunu açmıştır. *Das Ding* (*Şey*), yani annenin ensest yasağıyla sembolikleşmemiş teninin gerçeği, çocuğa yasaktır. Eğer, "kelime Şey'in ölümüyse"[10], ilkel kabilenin Şey'le birleşmeyi yasaklayan oğulları, kelimeyi, bir diğer deyişle gerçeğin sayesinde tasarımlandığı semboliği edime geçirmişlerdir. Kelimenin, öznenin hiçbir zaman tanımlayıp erişemeyeceğimiz Şey'in gerçeğiyle yer değiştirmesi, bu gerçeğin sembolik olarak tasarımlanmasından dolayı kendinde bilinemez olması anlamına gelir. Bu tasarım düzeneği, öznenin kendi söylemine olan ilişkisi için de geçerlidir. Söyleminde kendini "Ben" diye tasarımlayan özne, kendini de ancak kullandığı bu dilsel ulamların dolayımıyla sezebilir. Ben dediğimiz her an, söylemde yer almakla birlikte, söylemin içinde kaçınılmaz olarak yitip gideriz de. Zira dile yalnızca kısmi olarak gelebilen bu erişilemez hakikat, söylemde oluşan bir yarıktır. Bu sadece konuşanların arasında, on-

ların bütünleşmesini imkânsız kılan bir yarık olarak değil, aynı zamanda öznenin bilgisinden dışlanmış "öngörülemezi", "ulaşılamazı" olarak açılan bir yarıktır.

Peki, bizi söylemin bu erişilemez yerine rağmen konuşmaya iten nedir? Baba yasası tarafından desteklenen ve ayakta tutulan arzu dinamiğidir. Bunun için, Freud'un, yalnızca bilinçdışı arzunun ruhsal aygıtı çalışmaya itebildiğini yazdığı ve tüm kitap boyunca bunu açıkladığı *Rüyaların Yorumu*'nu[11] okumak yeterlidir. Arzunun baba yasası tarafından desteklendiğini söylemek, arzuyu doğuranın yasa olduğunu, arzunun yasada içerildiğini söylemekle aynı anlamdadır. Yasanın karşı çıktığı, ölümcül edimlerle burun buruna giden zevkin sınırsız doğasıdır. Ve uygarlık tam da bu noktada kurulmaktadır, arzunun doyumsuz kalıp arzuyu doğurduğu, hazzın ertelendiği ve zevkin sınırlandırıldığı noktada.

Kendimize şu soruyu soralım: Nasıl oluyor da bir beden kütlesi diğer bir bedene, onu ne yok etmeden ne de ondan uzaklaşmadan bağlanıp doğru mesafeyi koruyabiliyor? Nasıl oluyor da bir toplumun bireyleri birbirleriyle sosyal bir bağ kurabiliyor? Tam da açıklamaya çalıştığımız bu dolayımlılık sayesinde. Sembolik düzende yerini almış bir bedenin başka bir bedene karşı koruduğu mesafe, bireyin kendi bedeninin zevklenmesine aldığı mesafeden, yani kendi bedeninin bütünselliğine, doyumun mutlaklığına ulaşamamasından bağımsız değildir. Beden, çocuğun anneyle ilişkili ilksel tatminlerinde, cinsel dürtülerin erojen ağızlara yazılmasıyla birlikte sınırları belirlenmiş olan ve artık ruhsal bir tasarıma indirgenendir. Psikanalizi ilgilendiren beden de, bilimin gerçeklikte nesneleştirdiği bütünsel beden değil, ruhsal nesneler aracılığıyla hazza ulaşmak isteyen kısmi beden parçalarıdır. Bir beden parçasının, gerek yok etmeden, gerekse ondan uzaklaşmadan başka bir beden parçasıyla ilişkiye girmesi, bastırma düzeneği aracılığıyla mümkündür.

Freud'un 1930'da *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda[12] yazdıkları bu söylediklerimizden farklı değildir. Bir kültürel düzenin içine doğan çocuk, bulunduğu toplumsal yapıda kendini ifade edebilmek için ilk arzu nesnesinden vazgeçmek ve hazzı ertelemek durumundadır. Bastırma düzeneği, bir kere olup biten ve sonra da üstü kapanan bir süreç değildir; kendimizi ifade etmeye çalıştığımız, hoşa gitmeyen düşüncelerimizi zihnimizden savmaya çalıştığımız günlük hayatın dinamiğinde sürekli olarak yinelenir. Özne, toplumda kendini tanıtmak ve yer alabilmek için çalışma, sabır, onur, fedakârlık gibi

bir dizi kültürel ideallerden geçmek zorundadır. Kültürün öne çıkardığı, öncelediği birey değil, kolektif bir çalışma, ortak bir ideal için cinsel dürtülerimizin bastırılmasıdır. Ne cinsiyet, ne cinsellik, ne de beden kendilerinde şeyler olarak yaşantılanır. Sosyal bağ olarak cinsellik, bireysel bir tatmin olmasının yanında öteki cinsle ilişkiye girebilmenin, kendini ötekinin alanında tanıtmanın bir yoludur da. Sadece bize dışsal olan bir öteki değildir söz konusu olan; bizim kendi ruhsallığımızdaki öteki cinsle de ilişkiye girmemiz söz konusudur. Yasa, başkalaşmanın tohumunu atandır; özne ve öteki, birey ve toplum arasında bir aracıdır. Cinsiyet, kadın veya erkek olmak, yasanın arzu dinamiği aracılığıyla biyolojik bir gerçekliğin, pür işlevselliğe indirgenemez bir farklılığa dönüşmesidir.

Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda bireysel üstbenliğin, kolektif üstbenlikten ayrı olmadığını anlatmaya çalıştığında, ötekinin alanını, özneden bağımsız, dışarıdaki nesnel bir alan olarak değil, öznenin tam da kendisinde yer alan, kendi içindeki dışsallığı olarak belirler. Bu anlamda, öznenin toplumsal söylem ve ideallerden sıyrılması, onları bir kenara atıp, günümüzde sıklıkla duyduğumuz biçimiyle, kendini yalnızca kendisi için gerçekleştirmeye adaması pek de mümkün gözükmemektedir. Öznenin yaşantıladığı çelişki ve çatışkılar, ortak toplumsal yaşamın sınırlamalarından ayrık değildir. Uygarlığın alanı, özneye "şimdi ve burada" hazzı bulmasının imkânını sunmaktan çok, tatminin doğrudanlığını erteleyerek, tatmin her zaman cinsel kökenli ve kısmi kalacak olsa da, bunu bulmanın sosyal biçimlerini, yüceltici demirleme noktalarını sunar. Uygarlığı uygarlık yapan, ölüm, yaşam, neden ve niçin sorularının düzenleyicisi dinler, mitolojiler, efsaneler, deyimler, atasözleri gibi bütün büyük ve küçük söylemler, toplumun bireyleri arasında aracılık yapmakta, onları gerekli mesafede birbirine bağlamakta ve öznenin kendi başkalığını, dışsallığını oluşturmaktadırlar.

Kendimize yeniden şu soruyu soralım? Uygarlıktan, her gün medyadan haberini aldığımız hatta yanı başımızda, apartmanımızda, yan sokağımızda, üst mahallemizde işlenen cinayetlerden, cinnet geçirip çocuğunu öldüren ebeveynlerden, en yakınları tarafından işkenceye maruz kalan bebeklerden, genç kızlardan, hayır denilmesine tahammül edemeyen çocukların, gençlerin ellerine geçeni kırıp dökmelerinden, ergenlerde gittikçe artan intiharlardan, madde bağımlılıklarından, durmadan sağa sola saldıran çocukların içinde bulundukları derin yalnızlıktan, başkalarının bakışına katlanamayan yetişkinlerden, geriye ne kaldı? Klinisyenlerin gün geçtikçe artan

depresyon, melankoli, eyleme geçme, sınır durumlar gibi vakalarla karşılaşmasına, Julia Kristeva'nın deyimiyle, gözlemledikleri bu "tasarım çölleşmesine" ne demeli? Peki ya hazzı ertelemeye, tatmini dolayımlı yollardan bulmaya, bir şeylerden vazgeçmeye, eksikli ve ölümlü olmaya katlanamadığımız, evetleri ve hayırları düzenleyen büyük ve küçük söylemlerin bitişinin ilan edildiği günümüz toplumunda bireylerin birbirlerini yok etmeden ve uzaklaştırmadan doğru mesafeyi bulmalarının oldukça güçleşmiş olmasına nasıl bakmalı?

Güncel toplumsal söylem, bir zamanlar Freud'un yazdığı gibi, mutlak doyumdan vazgeçmeyi, cinsel dürtülerimizi bastırmayı, sabrı, beklemeyi, ertelemeyi, fedakârlığı öğütlemiyor. Şimdi ve burada sahip olabileceğimiz nesneler sunuyor, ne istiyorsak olabilmemiz, televizyon programlarına çıkıp kendimizden, özelimizden bir sınırlama olmaksızın bahsedebilmemiz, hatta haykırabilmemiz için bir fırsat sunuyor. Cinsellik yalnızca kendini tatmin etmek, cinsiyet yalnızca kendini gerçekleştirmek için yaşantılanıyor, erkekler salt çocuk yapmaya yarıyor, kadınlarsa ölümsüz güzelliğe sahip olmak için birbirleriyle yarışıyor. Özdeşimden ve rekabetten ayrı düşünemeyeceğimiz kıskanç bakışlar, yerini çoktan istençli bakışlara, birinin diğerini zevk aldığı nesneden dışladığı, öznenin hiçe dönüştüğü bakışlara bırakmış durumda. Zira yasa "evet" ve "hayır" arasında bir aracı olarak yaşantılanmadığı için, koyduğu yasak ve sınırlamalar ötekinin varlığına açılan bir aracı olarak değil, ötekinin varlığının öznenin kendisini tehdit ettiği bir tehlike olarak yaşantılanıyor.

Günümüzde, Freud'un öznenin içine yerleştirdiği yabancıya pek katlanamıyor gibiyiz. Bizden kaçıp kurtulan, erişemediğimiz bir bilgi olmasına, bütünselliğimizin parçalanmasına, belirtimizin ahengi bozmasına, kendimizi ancak indirgenemez bir mesafeden sezebilmeye, söylemimizde bizi aşan, dinleyenin de ötesine giden bir şeyler olmasına ve bunu bilememeye, eyleme geçirmektense düşlemeye, tasarımlamaya, *ya... ya da...* arasında kalıp seçimlerimizi üstlenmeye katlanamıyoruz. Herkesin potansiyel bir tehlikeye, bir tekinsize dönüştüğü günümüz postmodern toplumunda uygarlıktan geriye pek de bir şey kalmamış gibi.

Kaynakça

Assoun, P.-L., *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris, Quadrige/PUF, 1993
Dor, J., *Le père et sa fonction en psychanalyse*, Point hors Ligne, 1989
Freud, S., *Rüyaların Yorumu* (1900), Ankara, Öteki Yayınevi, 2000, 3.basım
Freud, S., *Totem ve Tabu* (1913), Sosyal Yayınları, 1993
Freud, S., "Une difficulté de la psychanalyse" (1917), *Œuvres complètes XV*, Paris, PUF, 1996
Freud, S., "L'inquiétant" (1919), *Œuvres complètes XV*, Paris, PUF,1996
Freud, S., "Le moi et le ça" (1923) *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1968
Freud, S., "Le fétischisme"(1927), *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002
Freud, S., *Uygarlığın huzursuzluğu* (1930), İstanbul, Metis Yayınları, 1999
Freud, S., "Le clivage du moi.dans le processus de défense" (1938), *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 2002, s.282-286),
Juranville, A., *Lacan et la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF, 1996
Lacan, J., "Position de l'inconscient"(1960), *Écrits II*, Paris, Le Seuil, 1999
Lacan, J., "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien" (1960), *Écrits II*, Paris, Le Seuil, 1999
Lesourd, S., *Comment taire le sujet? Des discours aux parlottes libérales*, Ramonville Sainte-Agne, Érès "humus", 2006
Lebrun, J.-P., *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2.éd., 2004
Vasse, D., *Le temps du désir*, Paris, Le Seuil, 1969

Notlar

1 *Rüyaların Yorumu* (1900), *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* (1901), *Espriler ve Bilinçdışıyla İlişkileri* (1905) Freud'un bilinçdışı kuramına dair yazdığı üç temel eseridir. Temeldirler, çünkü bu eserlere baktığımızda bilinçdışının yalnızca analitik tedavinin kendine özel şartlarında ortaya çıkmadığını, aynı zamanda günlük yaşamda da durmaksızın kendini duyurduğunu görürüz.
2 S. Freud, (1917), "Une difficulté de la psychanalyse", *Œuvres complètes XV*, s. 46.
3 *Agy.*, s. 50 "le moi n'est pas maitre dans sa propre maison".
4 S. Freud, (1919), "L'inquiétant", *Œuvres complètes XV*, Paris, PUF, 1996.
5 Burada belirtelim ki, J.Lacan, *ex-time* kavramıyla, Freud'un öznenin kendisine yerleştirdiği bu dışsallığı bilinçdışı özne kuramı ve gösteren düzeneğinin nedeni olduğu bölünmüş özne kuramıyla daha da ileri götürmüş ve gerçek dünyanın nesnelerinden radikal bir şekilde ayırmıştır.
6 S. Freud, (1923), "Ben ve İd", *Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve İd*, Metis Yayınları, 2001.
7 S. Freud, (1938), "Le clivage du moi.dans le processus de défense", *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 2002, s. 282-286.
8 *Agy.*, s. 284.
9 S. Freud, (1913), *Totem ve Tabu*, Sosyal Yayınları, 1993.
10 J. Lacan, "Le mot est le meurtre de la Chose".
11 S. Freud, (1900), *Rüyaların Yorumu*, Ankara, Öteki Yayınevi, 2000, 3. Basım.
12 S. Freud, (1930), *Uygarlığın Huzursuzluğu*, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.

Arzulayan Öznenin Temelindeki Yabancı

BERNARD PENOT

"Bu sadece Freud'un takip ettiği değil, bize miras bıraktığı çizginin de bir niteliğidir. Ve biz de onun düşüncesinin gelişiminin belli bir noktasına, Freud'un dolambaçlarının etkisi ile, takılıp kalmış olabiliriz, düşüncesinin sunduğu olumsal karakterin hesabını yeterince vermeden, tıpkı insanlık tarihinin herhangi bir eyleminde olduğu gibi."

(J. Lacan, *Etik Üzerine Seminer*, 1959-60, s. 106)

Sigmund Freud *özne* sorununa doğrudan yaklaşmaktan sakınmıştır. Deneysel ve bilimsel olmak isteyen yaklaşımında, kendinin-bilincinde-olan-özne ve onun meta-fizik özlemleri olarak varsayılan konumu tanımlamak için kullanılan bu sözcüğe adanan felsefi gelenekten gerçekten de her zaman kuşkulandı. Psikanaliz, bunun aksine, insan öznelliğinin çelimsiz konumunu bir yapı olayı olarak konumlandırdı, ki onu merkezsiz ve hatta ruh aygıtının farklı düzeylerindeki uygun mantıklar arasında bocalayan bir şey olarak tasarladı. Freud tarafından ortaya atılan "yerleştirmeler"in birinde olduğu gibi öteki boyunca da temel olarak kalan, ruhsallığın birbirine yabancı farklı sistemlerden oluşan heterojen bir yapısı olduğudur. Bir sistem için hoşnutluk verici olanın başkası için hoşnutsuzluk verici olabileceğini saptar bu noktada Freud.

Demek ki, Freud'un ilk kuramlaştırmasında *bilinçdışı* olarak adlandırdığı şey her insan varlığının içinde bir farklı yer oluşturur; mahrem bir yabancıdan kaynaklanan mesajlar, ki psikanalistler bu mesajları düşler, sakar eylemler, semptomlar vb üzerinden çözümlemekle uğraşırlar. Ruhsallığın bilinçdışı tarafı öyleyse, bilinçli düşünmenin kurallarından farklı olarak, kendi özel ifade biçimini bulur. Örneğin düş çalışması, "şey-tasarımlarını"

bir yakınlık, yoğunlaşma, çelişmemezlik temelinde düzenler, bu Freud'un "birincil süreç" olarak tanımladığıdır – böylece işaret eden veriler, ideogramlar ve bulmacalarda olduğu gibi, sanki onu başka bir dilin figüratif imleyenleriymiş gibi deşifre edilmelidirler.

Şüphesiz Platon'un ünlü mağara mitinin gölgesindeki Freud, *Rüyaların Yorumu*'nda (1900) bilinçdışı karmaşaların, orada, uyanık halimizden farklı, *"başka bir sahne"* üzerinde tasarımlandıklarını söyler.

İnsan varlığının bu heterojen yapısallığında, Freud'un kavramsal etapları, yeni bir psikolojinin değil ama, Freud'un ısrarla söylediği gibi, bir *metapsikolojinin* –merkez dışına çıkarılmış (ex-centrée) bir psikolojinin– ortaya çıktığı bir modernleşme sunar.

İçerde Başka Bir Yer

Yunanca *meta** öneki burada merkezsiz bir ruhsallık kavramını tanımlamak için kullanılmakta ve Freud'a kadar egemen olmuş olan *ben-merkezci* psikolojilerden kopmayı temsil etmektedir. Bu önekin kullanımını, örneğin Yunanca kökenli olan *métèque* sözcüğünde de görebiliriz, ki bu sözcük *evin-dışında-olma (met'oikos)*** anlamına gelmektedir. Bu sadece her insanın içinde bir çeşit *métèque* olan Freudcu bilinçdışını karakterize eden özelliği güçlendirmek için değildir. Böylece bu metapsikolojik devrim, kendine sahip olmaktan haz duyan narsistik insan imgesine saldırarak kendine olan saygıyı sürdürecektir.

Bu, psikanalize karşı kendini her zaman yeniden üreten bir direnişe yol açmıştır. Bir taraftan, "bilimsel" olma bahanesiyle (özellikle hekimler, ne yazık ki) psikanalitik araştırmanın bütünüyle öznel nesnesini gözden düşürmeye çalışanlar, diğer taraftan da bilinçdışı determinizme boyun eğmeyi kabul eden bir öznel durumun zayıflığını kabullenmekte güçlük çeken felsefi ya da metafizik gelenekler olgusu bu başlığa saldırır.

Post-Freudcu olmayı arzulayan dönemimiz için ise, anti-psikanaliz'in *"yumuşak"* bir biçimi, daha sinsi biçimi sık sık, meta (üst) boyutundan vazgeçen *bir benlik psikolojisi*'ne gönderme yapan bir yaklaşımla psikoterapileri psikanaliz yerine yutturmaya çalışmaktadır. Bu özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygın olan bir tarzdır; bu tarz herkesin en mahreminde bulu-

* meta: Yunanca ötede, üstünde, dışında. (ç.n.)
** oikos : Yunanca ev anlamında. (ç.n.)

nan bu benlik-olmayanı ortaya koyan bir sistemik dinleme biçimini ortaya koyan psikanalitik dinlemenin temelini karartmaktadır.

Şarkıcı Dalida gibi haykırma yürekliği göstermek için meşhur bir saflık katmanına ihtiyaç yok: "Ben kendimim!" Zira psikanalitik tedavi pratiğinin bize sürekli gösterdiği, hiçbir zaman ortadan kaldırılamaz olan kendini tutarlı, sürekli hatta ölümsüz olarak düşünmekten haz duyan narsistik benliğimizle herkesin en temelindeki bu heterojen olguda ortaya çıkan arzu öznesinin belirsizlikleriyle gerçek dürtülerimiz arasındaki zıtlıktır.

Hastalarımıza daha iyi çalışmaları için yardım etmek, bütün psikanaliz tedavisinin temel projesidir. Çünkü bizi rahatsız eden ve bizi dürtükleyen bu öteki-yabancı –ki onu içten gelen tehlike ya da dıştan gelen tehdit olarak algılıyoruz– arzu güçlerini tehlikeli bir biçimde harekete geçirerek (narsistik) benliğin nefretini ortaya çıkarmaya doğru yönelir. Narsistik biricikliği üreten marjinal söylemlerin (örneğin ırk söylemi) o kadar da şaşırtıcı olmayan basitleştirici geçici çözümleri ve totaliter yanılsamaları, sadece, dürtünün keskin güçlerinin zorla içeri girmesini ne bahasına olursa olsun engellemek için onları bastıran emirden başlayarak yaratıcılığın tükenmiş içler acısı durumunu ortaya çıkarma yeteneğine sahiptir. Yabancı korkusu bir arzu korkusuna denktir.

Bu ilkel tepkiler her şeyden daha çok, kendi özel varoluşsal durumunu ayakta tutmaya izin veren araçları elinden alarak yaşamak zorunda kalan bugünkü zamanda ortaya çıkıyor. Günümüz, benzerlerimizin birçoğunun yaşadığı dışlanma ve işsizlik deneyiminin çok sık görüldüğü zamandır. Nesnellik söylemi yüzünden zamanımızın hegemonik tekanlamlılığı her tarafa yayıldı. Sondaj tekniklerinin sistematik olarak bütün öznel (siyasal) sorumluluk alma çabalarını boşa çıkarmaya çalıştığı bir zamanda, dünyamız bilimsel olduğunu ilan eden yıkıcı bir liberalizmin sloganları tarafından bir uçtan öbür uca kat ediliyor. Freud'un keşfinin bu rezil yirminci yüzyılın başında, ki insanın insan tarafından yok edilmesinin rekorları kırılmıştır, totaliter eğilimler ve indirgeyici tutuculuklar tarafından biçimlenen kültürel bir evrimin panzehiri olarak ortaya çıktığını düşünmek akıl dışı olur mu?

Freud'un, bütüncül basitleştirmelerin cazibelerine her ne olursa olsun asla kapılmadığı bir gerçektir. Freud, başta Jung olmak üzere ruhsal aygıtın herkeste benzer olmadığı, cinsiyetlerin asimetriği, dahası dürtüsel ikilik örneklerinin tümüne direndi... Freud'un, "Das Unheimliche" ("Tekinsiz") (1919) incelemesinde yeniden ele aldığı bu eve yabancı olan budur. Almanca

heimlich sözcüğünün dilbilimsel değerlendirmesi ile başlayan "*Das Unheimliche* - Kaygıverici Tekinsizlik (1919)" yazısı, heimlich sözcüğünün aileye mahrem ve yabancı anlamlarına gönderme yapan ikirciklığine gönderme yapar.

Ne var ki, her insan varlığının tam içindekini keşfeden psikanaliz bu temel ayrışmayı, orada hem bir tehdit hem de bir hazine olarak, bütünü kurmak adına korur. Her insanın ruhsal gelişim tarihinde, *evdeki yabancı*'nın ilk örneği, karşılaşılan ilk *métèque*, baba'dan başkası değildir! Oysa ki, her şeyden önce şu meşhur "baba metaforunu" (Lacan) gerçekleştirmek zorunda olan da o yabancıdır: Önce anneye yapılan libidinal yatırımların değişerek yer değiştirmesi söz konusudur. Bu libidinal yer değiştirme-taşınma[1], eğitimciden öğretmenlere ve mühendislere yapılan *aktarımlar* üzerinden desteklenen her insan öznesinin farklılaşmasında zorunlu bir evreyi oluşturur.

Ayrışmanın öznelleştirici deneyimi diğer cinsin algılanmasının nihai deneyi üzerine çok önceden odaklanır. Freud, küçük erkek çocuk için annesinin bir penis eksikliği yaşadığını keşfetmenin *dehşetini* çok iyi kavramıştı. Bütün bu yaşam deneyimi, insanların bu açık farklılıklarının ve kadınlarla mahrem ilişkisinin kanıtladığı düzeltilemez (anti-narsistik) eksik-olma skandalını aşmak için yeterli değildir. Penis, çaresiz olarak, eksik olabilir! Bugün her türlü *tutuculuğun* yaşamak için gerekli döllenmeyi nasıl cinsler arasındaki alış-verişe indirgemeye dört elle sarıldığını görüyoruz – şüphesiz; çünkü onların inançlarına, bu kabul edilemez savaş adına onların buyurmasına hayat veren bu narsistik temel dürtü, büyük bir çaba sarf ederek insan varlığının cinselleşmesini temsil eden *tamlığa* varır, ve arkasından onu Jung-Freud kopması üzerine olan "semboliğin eksikliği"ne (Le Gaufey 1991) indirger.

Bir insanın her döllenmesi ile iyi kötü bir araya gelen, fakat zorunlu olarak ayrışık (çünkü ensestten kaçmak zorundayız) iki hattın kesişmesinden doğan bu temel veriyi ayrıca hesaba katmak zorundayız – denebilir ki, göz alabildiğince yukarılarda, yerine konmuş parçalardan, bir dereceye kadar yabancıların ekleşmesi... İnsan öznesinin özü, nihayetinde, sürekli *melezleştirme* ile yaratılan varlık'ın da sonucu değil midir? Öyle ki, *klonlama* yöntemi ile üretilen insanların özneler olabileceğinden şüphe etmeye izin verilir, bizim onu anladığımız anlamda...

Tabii ki, kuşaksal soyların ayrışması organ naklinin daha fazla rol aldığı olaylarda daha çarpıcı biçimde ortaya çıkacaktır. Ne var ki, –az çok yerinden oynatılmış, az çok yeri değiştirilmiş, az çok melezleştirilmiş, az çok onaylan-

mış– her bir kuşak için; bu ekleşmeleri, onların az çok uyuşan anlamlarını, bir dölleyenler-döllenenler biraradalığını sağlamlaştırma üslubunu açıklayan paylaşılabilir bir *tarih* yapımının peşinden gitme görevine geri döner. Varoluşsal verilerin mitsel söylemini (eski Yunanca'da temelde *mitos, söz* anlamına gelir) kuran zorunluluk farklı ırkların, az çok onun varoluşundaki yabancıların, temsil edilebilir terimlerinde eklemleme araçlarını her bir kuşağa verebilir.

Bir sağaltım çalışmasında psikanalitik süreç, tam olarak kendinde ayrışma için bu sırdaş ilişkinin dönüştürücü (perlaborasyon, *working-through, Durcharbeitung*) çalışmasını kurar. Ayrıca, bu, çatışmanın ya da engellemenin basit anlatımının açıklaması ile yetinmenin biraz saflığından meydana gelmiyor mu –sonuçta sanki söz konusu olan rastlantısal, geçici, silinebilir yanlış anlamalardır. Bu, birinin olgunlaşma sürecine işaret eden kendinde yabancının mahrem ilişkisinin derinleşmesi iken– ve *a fortiori* tabii ki herhangi birini başkalarının psikanalisti olmaya niyetlendirir.

Eğer bu ayrışmanın öznel sahiplenmesi psikanalitik yaklaşımın temel amacı ise; güç, onun tarihinin anlamlılıklarında kendiliğin (soi) *boyunduruk altına alınması*'nın onayını veren bu kendine mal etmenin doğrulanmasıdır. Bu öznel ilerleme ayrıca bir maruz kalma tarafından koşullandırılmıştır. Bu ayrıca *Müslüman* sözcüğünün anlamı değil midir: Boyun eğme?

Edilgenleşme, Öznel Gelişimin Anahtar Evresi

Bu anlamda, *alıcı kapasite* (la capacité réceptive), onun gelişimi için ruh dinamiğinin temel bir sözcüğü, karar verici bir manivelası olarak ortaya çıkar. Fakat alıcı-edilgen dölleyicilik, onu etkisizleştiren savunmacı görüşü ya da döllenebilir alırlık'ı (réceptivité féconde) daha fazla dikkate alanlara göre her şeyi bütünüyle değiştirebilir. Daha sonra, onun sonucunu yürürlükten kaldırmak için, özellikle saldırgan olan bütün karşılıklı ilişkilerden uzaklaşmak için edilgen olunabilir – bu, hayvani davranışın çeşitli açıklamalar sunduğu bir taktiktir. Edilgenliğin bu olumsuz alımlanması özellikle Kleincı kurama bağlı yazarlar tarafından öne sürülür. Bu benim burada göz önünde bulundurmak istediğim açı değildir. Ben daha çok, büyüyen bir özneleşmenin hizmetinde, dürtüsel tamamlamanın kesin bir zaman doyumunun "edilgen" tarzını inşa eden Freud'un tutarlı kavramsal izleğini takip edeceğim.

Edilgenleşme (passivation) sözcüğü André Green tarafından, Freud'un "Dürtüler ve Dürtülerin Yazgısı-1915" (Pulsions et destins de pulsions) metninin başlığı ile bağlantıya geçen "Tutkular ve Tutkuların Yazgısı-1980"

(Passions et destins des passions) çalışmasında yetkinleştirildi. Freud'un bu metnine dönmemize izin verin, çünkü bu metin özellikle psikanalitik özne-işlevine özgü bir yaklaşımı içinde taşıyor – temel ilişkiler-arasılığın ortasında *dürtüsel çalışmanın etken-özne*'sinin doğuşu.

Önce, Freud tarafından sunulan dürtüsel tamamlamanın iki örneğinden, sinir hücrelerinin kasları devindirme özelliği (motricité) ve bakma/göz dikme (regard) çalışmasından hareket ederek incelemek lazım, ki gerçekten de Freud bir *"özne"* (ilk kez!) hakkında konuşacaktır. Önce dışarıda olanı konumlandırır. Bir "yabancı kişi", diyecektir, *asıl-kişinin* dışındadır. Bu tür bir dışarıdaki özne aslında bakılan, ellerde tutulan bebeğin ihtiyacını doyurmak için zorunludur – dürtüsel doyumun *"edilgen"* kipinde *"tersine dönmenin"* tarzları. Bunun için, ele alma ve bakma eyleminin etken-öznesinin (agent-sujet) oldukça gerçek bir biçimde araya girmesi/müdahalesi şarttır. Bu fail (agent) böylece, çocuğun dürtüsel eyleminin bir *"nesnesini"* adlandırmak için genellikle üzerinde anlaşmaya varılan şeyden başka bir şeyi temsil eder. Freud hatta burada *"nesnenin terk edilişini"* konuşur – *"kendi kendini yetiştirmenin"* kipi ile ilgili doyumun *"tersine dönmesinin"* yararını. "Taslak"ta (1895) Freud zaten, *meta* (üst) sözcüğünün yanında, *"yakın" (Nebenmensch)* sözcüğü ile nitelediği en önemli kişinin, çocuğunun yanındaki bu kararlı işlevini tasvir etmişti – bebek için temel annelik (maternelle) işlevini güven altına almayı kabul eden kişi.

Descartes'ın Hatası'nda (Antonio Damasio, 2000) sezildiği gibi, Freud'un nasıl, zaten, dürtüsel tersine dönme-ters çevrilme düşüncesi ile birlikte *özne-nesne* kutsal kutuplaşmasını yıkmaktan korkmadığını görmek gerekir. Orada sadece, bakılan ya da ellerde tutulan için *asıl-kişinin* dışındaki özneyi konumlandırmaktan değil, ayrıca *"asıl nesneninkini"* nitelemekten de geri kalınmaz, çünkü doyumun edilgenleşmiş tersine dönmesi, aslında yardımcının (ebeveyne ilgili) nesnesinin yaratılmasına işaret eder.

Bütün bunlar, bazı meslektaşlarımızı, bugün hâlâ, değişmez bir biçimde, asıl-kişiyi "özne" olarak adlandırmaya devam etmekten ve eşdeğerde onun "nesnesinin" öncüsü olarak tekanlamı biçimini nitelemekten alıkoymuyor – üstelik, bu kişiler Freudcu olduklarını düşünüyorlar.

Özneleşmenin Dürtüsel Kökenleri

André Green (1980), hakiki *özneleşmede* dürtüsel *edilgenleşmeye* anahtar bir rol vererek övgüyü hak eder. Bu iki terim, yeni sözcükler olarak biri di-

ğerini kurar; fakat, bu iki terimden her biri kendi çıkarına, yakın ama eşanlamlı olmayan daha tanıdık bir sözcük ile birlikte en sonunda yaratılan noktaya varan çok manidar bir çiftle sonuçlanır. Bu, bir taraftan *edilgenlik / edilgenleşme* ve diğer taraftan *bağımlı / özneleşme** çiftini verir – ki burada ikinci sözcüğün her defasında edilgen bir doyumun etkin bir araştırmasının hesabına, daha çok, geldiğini görebiliriz. Bu perspektifte, benim düşünceme göre çok verimlidir. Freudcu özne, hatta, dürtüsel eylem oyunundan doğmalıdır – aksi halde *benlik* (moi) sadece *yanlış kendilik* (faux self) ya da narsistik düzenin savunucusu bir *tepkisel oluşum* olma riskini taşır.

Fakat böyle bir dürtüsel özne tabii ki, felsefe öznesinin geleneksel özelliklerinden, kendi mümkün bilinçdışılığı ve hatta ilkselliği ile, kendini kopya eder –ki psikanaliz, *yanlış kendilik* ve *yadsıma*'dan zaten kurtulduğu için bilinç düzleminin hiçbir garantisi olmadığını bilir. Genel olarak Lacan'ın mirasına indirgemeye devam edilen dilbilgisel özne gibi– kurulan özne, salt sembolik düzeyde artık bölünmeye bırakılmıyor.

Bu yine de –*sözce* öznesi (katı ve biçimsel, sadece dilbilgisel) ve *sözceleme* öznesi (sözün örtük öznel motivasyonunu destekleyen) arasında özellikle paylaşılan– *sonuna kadar bölünmüş* olarak başlangıçta özneyi tasarlamaya çok önceden izin veren dilbilim üzerine, bu yazar [Lacan] tarafından alınan destektir.

(Eylem ve Söz) öznesinin bu başlıca iki katlılığı özellikle küçük çocukların şu ünlü *niçininde* ün kazanır – yanıt vermek için boşu boşuna çabalayan yetişkinin sözcesinde. Standart bir diyalog alalım: Yetişkin "hava güzel" der, çocuk sorar "niçin", ve niçinlerin kompülsif özelliğini sadece yeniden başlatan nesnel açıklamaları göstermek için olan bir yetişkin. Bu oysa ki sözceleme öznesini elde etmeye çalışan çocuklara özgü bir sorudur: Onun gerçek formülasyonu daha çok; "*bana, o* [hava] güzel demek için *sen*i ele geçiren şey nedir" gibi bir şey olabilir mi?

Burada hemen, sözcelemenin gizli (bilinçdışı) özneyi ele geçiren bundaki bu *paranoid* düşünme biçiminin mahiyetinin ne kadar, seanstaki psikanalistinkine katıldığını görebiliriz.[2] Ayrıca sözcedeki özne-zamirlerin dağılımının *üçlü* karakterini hemen fark edebiliriz.

Dürtüsel Dinamik Döngü

Üç haldeki –etken, edilgen ve oto-erotik– dürtüsel tamamlanmanın alım-

* assujetissement / subjectivation. Sujet, yani özne Batı dillerinde hem özne hem de başka birine tabi olan anlamında ikili bir anlama sahiptir. (ç.n.)

landığı andan başlayarak Freud, ilk olarak ele alınması gereken bilgi sorunu ile karşılaşır. Harekete geçen bir *oto-erotizm* düşüncesinden başlayarak (Narsisizme Giriş, 1914), Freud, etkin olana önceliği veren, ve yeni-doğan insanın psikolojik erken-doğum (prématurité) olgusunun temeli olarak edilgen-mazoşist pozisyonu ele alan Mozoşizmin Ekonomik Sorunu'nda (1924) perspektifini çeşitli defalar değiştirecektir.

Şüphesiz Lacan, kişisel gelişim boyunca farklı kipleri (etken, edilgen, oto) birleştirmeye son veren *dürtüsel devir* nosyonu ile bu sorunu aşarak övgüyü hak eder. Mayıs-Haziran 1964 Semineri'nde (Kısmi Dürtü ve Kısmi Dürtünün Devri), Lacan (Freudcu tarzda), oral ve anal *jenital-öncesi* evrelerden başlayarak bütün dürtünün *cinsel* olduğunu hatırlatır. Cinselliğin (döllenme) biyolojik sonuna bakarak bütün dürtünün zorunlu olarak *kısmi* (cinsel olarak) olduğunu ekler. Freud'un metnini (1915) açmak için ısrar eden Lacan tarafından, Freud'un tanımladığı üç haldeki güzergâhta, tamamlanmış formunu elde etmeyi hedefleyen her bir çift dürtü tarafından *"gitme ve dönmenin"* bu çeşidi konumlandırılır.

Bu noktada Lacan, ilgili nesnenin (ilk kaybedilen karanlık nesne) dönüşünü gerçekleştiren bir yörüngeyi tanımlamak için asıl bedenin (erojen bölge) temelindeki kıvrım biçimindeki *bir döngüyü* tanımlayarak dürtüsel tamamlanmayı temsil edecek olan basit bir düşünceye sahiptir. Bu döngü, Freud tarafından konumlandırılan üç dürtü kipinin birbirini takip etmesi ile ortaya çıkar ve nesnenin kendisini gerçekten sağlama almak için bir tutkudan çok, bu gezintinin tamamlanma seviyesinde, sapmasının zenginliğinde kökü bulunacak olan dürtüsel doyumu netleştirir. Konstantinos Kavafis'in "İthaka" şiirini düşünebiliriz: *"İthaka'ya gittiğin zaman, yolun çok uzun, zengin olmasını dile, rastlantılarda ve deneyimlerde (...) İthaka sana güzel yolculuğu verdi: onsuz, sen yolda olamazdın. O sana vereceğinden başka bir şeye sahip değil (...) İthaka'ların ne anlama geldiğini sonunda anladın."*[3]

Gradal'ın [İsa'nın kutsal kadehi] ortaçağda aranmasının çeşitli çevrimlerinden kurtulmaya son vermeyen yine bu aynı düşünce değil midir? – *Amaç, Bu yoldur...*

Dürtü, der Lacan, nesnesini yakalayarak öğrenir, ki bu onun oradan tatmin olacağı anlamına gelmez, çünkü hiçbir ihtiyaç nesnesi dürtüyü (la pulsion) tatmin edemez. Böylece oral evrede: *"Dürtü evresinde kendini açığa çıkaran kıvrılma, onu doyuma ulaştıran besin değildir."* Hedef, temel ötekinden bir şey elde etmek için kalır.

Bu, obur hastalarımızın bize öğretmeye devam ettiği şeydir. Hiçbir besin asla onların dürtüsel arayışını doyuma ulaştırmıyor, bu dürtüsel arayış her zaman bir başka kayıp-eksiğe yöneliyor. Ve daha kesin olarak, [bu] onunla oral edilgenleşme ilişkisidir. Orada şüphesiz, obur kişinin kompülsif bir biçimde arayışının peşinden gittiği ilk kayıp-eksiklik doyumu bulunuyor. Bu *kendi nefsini annesinin gözlerinde*[4], başlangıçta, sınamak olabilirdi – ağızsallığın (oralité) edilgen kipinde doyumun kipliği (modalité). Hâlâ silip süpürmeyi hissetmek zorunlu değildir! Zira ilk önce deneyimlenen ve oral annelik dürtüsünün (seni seviyorum, seni yerim) edilgen nesne pozisyonunda açımlanan tehlike, temel ihtiyacın metafor olmaktan çıkarılmış (dé-métaphorisé) nesnesine, oral doyum kipinin indirgeyici yergisinin bu savunmacı kipliğini/tarzını uyandırmaya doğru yönelir. Freud'un (1937), efendinin, narsistik bütünleşmenin ve zevkin öncelikli aleti olması ile birlikte, benlik (moi) için temelde yaptığı savunmayı "edilgenliğin dehşeti" olarak nasıl tanımladığını biliyoruz. Yemek yememekten ve oburluktan mustarip hastalarımızın sağaltımı bu hastalarımızın temel başarısızlığını genellikle, tabii ki âşık olma deneyiminde dinamik olarak özellikle şiddetlenebilen, oral dürtüselliğin dolu dolu alıştırmasından kaynaklanan devasa öznel kazancı anlamak adına, resmeder.

Dürtü'nün Ötekisi

Lacan (1964) şunun altını çizer *"Eğer ötekinin içeriye alınması sayesinde, dürtünün yapısı açığa çıkarsa* [temsil edilebilir], *gerçekten de o, onun tersine çevrilmiş, geri dönüş formunda* [edilgenleşmiş], *tamamlanır."* Ve şuna dikkat çeker Lacan; bu, *"ötekinde gerçekleşeni"* onun bakışını çevirecek olanı, kompülsif bir biçimde amaçlayan şeyin meydana çıkarıldığı yer olarak teşhircinin olayıdır.

Devirdeki oto-erotizmin yerini tekrardan göz önüne getirecek olursak, Lacan dürtünün başlangıcının ve sonunun asıl-beden [le corps propre] üzerine zorunlu yapışmasının [insertion] altını çizer. *"Freud'un bütün yaptığı, benim nesne a* [l'objet a] *olarak adlandırdığım şey dönüşünü gerçekleştirdikten sonra, hedefi* (oto-erotik) *olarak oraya tekrar dönmek için erojen sınır* (köken) *üzerinden çıkan itkilerin tekrar edilen hareketini gösteren kısmi dürtüleri üzerine basa basa seslendirmektir."*

Fakat sonuç hâlâ daha dikkat çekicidir: *"Ben, daha açıkçası, büyük Ötekinin boyutuna ulaşmaya gelen özneyi işaret ediyorum* (dürtüsel devrin tamam-

lanması)" (s.177) diye sonuçlandırır Lacan. Söz konusu olan, özneyi belirleyebilen anlamlar birlikteliğinin "yeri" olarak Lacan'ın tanımladığı sembolik büyük Ötekidir. Fakat Lacan burada, aynı zamanda söz konusu olan başka bir *gerçek*'i anlaşılır yapar. Bu başlangıçtaki anneye ilişkin işlevi garantiye alır (Taslaktaki *Nebenmensch*).

Dolayısıyla bu, Lacan'ın burada yerleştirmeyi denediği Freud'un *maddeciliğinin* akışındadır: Onun büyük Ötekisi için, kim ne derse desin, metafizik denemez...

Sonuç olarak Lacan için, bütün dürtünün devrinde, ötekindekine karşılık vermek zorunda olduğu şeyi, her defasında, araştıracak olması hayatidir. *"Ve özne"*, diye sonuçlandırır, *"göstereni ortaya çıkartan Öteki'nin alanı olarak doğacaktır – bunun anlamı,* [öznenin] *dürtüsel takıntısına karşılık veren göstergesel* [significatif] *bir öğe olmasıdır."*

Bu, öyleyse, (Mélanie Klein gibi) psikanalitik hareketin merkezinde öznenin *doğalcı* kavrayışını görenlerle bir kopmadır; ki annesel ötekinin bir karşılığını iliştirmeden önce, bebeğin içgüdüsel kendini ortaya koymasını göz önünde bulundurmuş olan Lacan'ın psikanalizi artık hiçbir *özne*'den oluşmaz, *"başsız"*, organik gereksinimdir.

Lacan, *göstergenin*, başlangıçta, bedenden çıkan bastırmanın esas mülkiyeti –içerdeki– olmadığına dikkat çeker. Bu hâlâ, *zaten-babasal özne*'nin [déjà-sujet parental] bir karşılığına yol açmak zorundadır. Buna, öznenin verdiği bu karşılıktan başlayarak asıl-kişide karar verilecektir – uzun bir zamandan beri buna işaret eden vahşi çocukların gözlemlenmesi...

Dürtüsel etkileşimlerin (anne-bebek) tekrarlanan alıştırmasında, bu; her defasında babanın geri dönüşü ve yeni doğan öznenin iç deneylerindeki anlamları veren karar verici niteliksel belirtiyi sağlayan karşılığın (özellikle bilinçdışı) ileti-işareti [le message-signal] olacaktır.

"Ruhsal yaşamdan" başlayarak, Freud'un açıkladığı gibi; bebek, bedeninde, annesiyle birlikte ilk temasların izini, damgasını taşır. Ve bu, bebek için, onun erojen bölgelerinin –özellikle deliklerinin– ve dürtülerinin *"kökenlerinin"* önemini belirleyecek olan, bebeği kuşatan tutumdur. Anne ile birlikte tekrarlanan etkileşimler aracılığıyla yeni doğan özne, kendisi için yapının değerini edinmeye yönelen ebeveynlerin ortak belirleyici gösterge izlerini almaya razı olur. Bütün gerçekleşen, sonuçta, sanki asıl-bedenden çıkan dürtünün *gerçek*'inin, bebekte gerçek özneliğinin düzenlenebilmesi ve toplanması için anne-çocuk alış-verişinin *sembolik*'i ile birlikte başlangıçta ve tek-

rar ederek birleştirilmesidir.

Bu beni öznenin mümkün psikanalitik tanımını önermeye götürdü: *bir gösteren ilişkisinde edinilen dürtüsel bir fail*'den önceki varlık (Penot, 2001).

Bu bakış açısı ile tasarlanmak için psikanalitik sağaltım çalışmasının ne kadar hazır olduğunu hemen görebiliriz: *id'in öznesi (Wo es war)* olarak kendini denemenin genişleyen bir kapasitesini açan - öznel kendine mal etmenin; duymak, yorumlamak, kendine analiz ettirmek için, bir "yapılma"nın tekrar edilen alıştırması üzerinden üretildiği var sayılır, denebilir.

Freud (1915) tarafından kullanılan bu *"yapılmak"* (se faire), dürtünün sürekli etkin doğasını çok iyi açıklar - hatta onun araştırması edilgen bir doyumun araştırmasıdır. *Yapılmak*'ın bu formülü, iki cinsiyette ortaya konan çalışmada *dişiyi* oldukça iyi zaten temsil edebilir, ve anahtar rol özneleşme sürecinin kendisidir.

Bu düşünümler ayrıca –çocuğun inisiyatiflerine *nesne* olarak uygun olan orada bulunan– oyun oynama adına zevk bulmak için ebeveyn partnerlik yeteneğini kuran başlangıçtaki karar verici faktörü gözler önüne serer. Ebeveynin oldukça savunmacı bir pozisyonu –örneğin etkin bir üstünlük ya da güç anlamında–, dürtüsel *tersine dönme-ters çevrilme* dinamiği ile esas olarak beslenen bu durumdan dolayı özneleşme sürecinin askıya alındığı çocukta sadece meydana getirmeye yönelir.

Libidinal Bir Motor

Dürtüsel devrin bu modeli, üç zaman pozisyonunu tekrar eden zinciri üreten *giden-ve-gelen* enerjetiği, bir çeşit motor olarak dinamik bir biçimde tasarlanmaya uygun olur. Bu termodinamik referans belki de Freud'u memnun eder miydi? İçgüdüsel gereksinim aksi bir ritmin içine girerken –gündelik ya da mevsimlik–, bu her zaman, dürtüsel bastırmanın sabit karakterine uzanan bu şaşırtıcı fikri açıklamanın lehine pistonun rotatif pozisyonlar metaforu mudur?..

Görünüyor ki, *a contoriori*, kutuplar nosyonu (etken, edilgen, otoerotik) ve dahası pozisyonlarınki –statik–, dürtüsel devir blokajının patolojik formlarını özellikle temsil etme olanağını verir. Tek anlamlı işlevsel bir kipliğin zorlayıcı sabitliği tarafından domine edilen *Sapkın* diye görülen bir pozisyon ortaya çıktığı sırada –tamamlanmış bir erotizmin tersine-çevrilebilmesinin zenginliğini yasaklayan, tek anlam için bir alıştırma. Tamamlanmış bir

dürtüselliğin normal gidiş-gelişinde, bunun anlamı, çeşitli kipliklerde geniş olarak kıvrılmış, gelişmiş, her öncü sırasıyla başkası için (ve kendisi için) *nesne yapılmaya* erişebilir.

Mazoşist edilgenlik gibi, kompülsif sadizm de *edilgenleşmeyi yerleştirme* bilgisindeki yanlışlıktan doğar aslında. Bu savunmacı sabitlik ile sapkın, karşılıklı olarak anne-babaya ilişkin kuşatmanın niteliksel bir hatasını ve temeldeki sıkıntıyı canlandırmanın kendisi olarak korkuyu savuşturmak adına sürekli olarak, hayatı boyunca, boşu boşuna çabalayıp durur (Freud'un medetsizliği).

Öznel gelişimin başlangıçtaki durumları ile ilgilenen psikanalitik kavrayış özünde en son gelişmeleri de kapsadığı için, referans önemine sahip olmaya devam eden dürtüselliği icat ettiği anda Freud (1915) tarafından gerçekleştirilen yol-açma/temizleme (le frayage) işlemini görebiliriz.

Bu ilk durum olayını ortaya çıkarmanın lehine gelerek, dürtüsel döngünün enerjetiği anneye ilişkin kuşatmayla başlangıçta birleşir. Freud, asıl-bedeni (corps propre) taşıyan libidoyu göz önünde tutarak *beden* (soma) ve *ruhsallık* arasındaki sınır kavram olarak dürtüyü çok iyi kavradıysa eğer, anneye ilişkin yanıtının sonucu, kendinin kararlı enerjetik katkısını üretir.

Zira bebeğin bedeni VE anneninki (kol, göğüs...), dürtüsel montajların ilk etkileşimlerin kurucuları üzerinden temsil eden başlangıçta *tek bir somut medyum*'u biçimlendiren olarak düşünülmek zorundadır. Winnicott tarafından ortaya konulan *geçişsel* (transitionnel) denilen nesneler ve mekân nosyonu, birine ya da öncü diğerine –anne ve çocuk– mal etmenin belirlenmemiş olarak kaldığı anlamına gelir. Bugün çok daha iyi anlıyoruz ki, bebeğin yaşamındaki ilk aylarda, bir süt çocuğu annenin asıl-bedeninden ayrışmayı sadece derece derece ilerleyerek öğrenecektir. Bu, Mélanie Klein tarafından "depresif" olarak çerçevesi çizilen pozisyondan başlayarak, gerçekten de anne *öteki* olarak idrak edilmeye başlanacaktır.

Bebeğin bedensel enerjisi, eşzamanlı olarak anneyle birlikte etkileşimde VE bebeğin kendinin inşasındaki narsistik kuşatmada ilerleyecektir. Lacan, 1936'dan beri, ayna evresinin temeli olan algısal modeli önermeyi bilmişti. Ve şöyle ekler: "*Fakat dürtüsel etkileşimde, asıl bedenin bu libidosunun kararlı enerjetiği zorunlu olarak ilk etkileşim partnerinin bir tarafının kuşatması ile karşılaşacaktır*". Bu baba kuşatmasının gerçek nitelikleri çocuğun ruhsal oluşumunun anahtar faktörünü oluşturacaktır.

Freud'un ruhsallığın gelişiminin ilk kazanımlarını sağlamlaştırmak için

altını çizdiği kararlı rol olarak *doyum deneyimi*, bu bakışta, *ikili* olarak, yani *karşılıklı*, yaşamın ilk dönemlerinde düşünülmek zorundadır. Bebek için, asıl-bedenin isteklerinin doyum deneyimi zorunlu olarak ebeveyn partnerin doyum algısı ile karşılıklı etkileşime girer. Örneğin anne fobisinin işaretlerinin mümkün erken sonucunu –psişenin şekillenmesine kadar– düşünebiliriz. Bu, özneleşme sürecinde, asıl-beden duyumlarının VE anneye ilişkin işaretlerin (özellikle bilinçdışı) karşılaşmasıdır. Özneleşme, aynadaki *öteki* olarak bütünüyle anne-baba partnerliğinin algısı üzerinden kurulmayan ben'den oldukça önce başlar.

Bir bebek için özneleşmenin ilk dönemleri, gerçek bireyleşmenin bütününden önce temsil edilir. Freud, başka yerlerde, buna birçok kez değindi: Yaşamın ilk aylarında, toptan bir ben inşasına benzeyen bir şey yoktur. Ve bununla birlikte, yaklaşımındaki *bilimsellik* statüsünü sağlamlaştırmak adına olan sürekli kaygısı onu *bireysel gelişim* kadrajına yönelmeye zorladı –sanki, anneninkinden nesnel olarak farklılaşan bebek için bir organizma olma olgusu, özellikle savunma mekanizmalarında, bireyleşmiş olarak düşünülmesi için yeterliydi.

İlk deneyimlerin karşılıklılığı üzerine bu düşünümlerin ilgisi, birçok zor sağaltımda, bu tür asimetrik, hatta ölçüsüz bir aktarımda (tabii ki kelimesi kelimesine inanmaksızın) hastayı desteklemek için hazır durmak zorunda olan psikanalisti davet eder – hastanın ilk alış-verişlerinin zorluklarından kaynaklananı yeniden canlandırmaya ne kadar ihtiyaç duyulacaksa[5]. D. W. Winnicott, ilk defa, bu tür bir ölçüsüzlüğün ihtimaline açıklık getirmeyi bilmişti – eğer analizci dikkate değer ortalıkta gözükmeyene üzülmeyi kabul ederse. Winnicott, S. Ferenczi'nin girişimlerini (daha az mutlu) bu açıdan sürdürür.

Psikanalizin Hedefi Özneleşme

Özneleşmenin önemli zorluklarından acı çeken yetişkinler ve çocukların uzun pratiği, gerçek bir özneleşmenin belirlenmiş durumlarını algılamaya daha iyi izin verir, bu dürtüsel demektir. Özellikle patoloji ile normali aydınlatmaya bağlı olan Freud'un yaklaşımının altı sık sık çizildi – hatta bu işlevin yetersizlik deneyiminden başlayarak, özellikle bedeni sahiplenen özne-işlevin psikanalitik anlayışını böylece hiçbir şey şaşırtmıyor artık.

Pratikte, bir çeşit engelleyici hipertropi ile süslenen *savunmacı bir benlik tarafından* ipotek altında bulunan özne-işlevdeki –temelde içgüdüsel olarak– klinik tabloların oldukça büyük bir çeşitliliği ile karşılaşıyoruz.

Bu tabii ki, düşünmenin *işlemsel* bir kipi tarafından domine edilen şu hastaların olayıdır. Fakat, egemenliğin birleştirdiği ve nüfuz kaygısının özneleşmenin soluğunu kestiği takıntı nevrozlarının birçoğunda ayrıca bunu bugün saptayabiliriz. Bugün ayrıca, *davranışsal bir yabancılaşma*'yı belirten bu patolojilerle gittikçe artan oranda karşılaşırız. Bütün bu klinik belirtiler bir öz-arzu öznesinin (le sujet d'un désir propre) engellenen kiplikleri (modalité) kadar oluşturulur.

Lacan, benin narsistik-savunmacı hipertropisi ile birleşen yabancılaşma üzerine oldukça vurgu yaptı. 1930'lu yıllarda gerçeküstücü dalgadan etkilenen Lacan, bir dürtüsel özne doğrultusunda Freud tarafından çalışılan kararlı yol-açma'yı/temizlemeyi çok iyi anlamıştı. "Düşlemin Mantığı" (1966-1967, hâlâ yayımlanmadı) adlı seminerinde Lacan, psikanalizin meşgul olduğu bilinçdışı öznesini kurmayı tersinden göstererek Descartes'ın meşhur *cogito*'sunun yapısını-bozdu. Freud tarafından çalışılan meta-psikolojik merkezsizleştirme, psişe aygıtının kurucu *topikleri* ile birlikte, gerçekte daha çok ortaya çıkar; tıpkı onu diyalektikleştirerek onunla dalga geçen Lacan gibi, ki şöyle diyecektir: *"düşündüğüm yerde değilim"* (ya da bilinçli düşünmeye inandığım [yerde değilim]), ya da (varlığımı açığa vuran *eylemler*deki)*"olduğum yerde düşünmüyorum"*.

Narsistik imgemde kendimi yakaladığıma inandığım yerde, eylemlerimin fail öznesinden ve rüyalarımın yaratıcısından oldukça uzağımdır. Düşünülen ben ve kendi'nin narsistik imgesi ve dürtüsel alıştırmadan doğan özne arasındaki bu mesafe, sağaltımda göz önünde bulundurulmalı ve aralıksız, tekrar tekrar çalışılmalıdır. Sonuçta bu, her zaman, asimilasyona karşı çıkan sözcükler arasında bir işlevsel bağlantıyı (*Bindung*) yeniden başlatan, çok emek isteyen bir brikolajdır*. Ayrıca, psikanalitik bir sağaltımın *perlaboratif* çalışması, çalışmanın tam anlamıyla *bittiğini* asla deklare etmez – çünkü birbirine yapısal olarak yabancı kalan sözcükleri içinde barındırır.

Freud, yine de, savunmacı engellemeden kaynaklanan işlevlerin bütün bir paletinde, narsistik körlükle birlikte, yeni bir özneleşme kazanan göstergesel bir bağlantı kurma adına anahtar bir işlev için, sözcüğün sadece –*ich***– himayesinde devam etmeye yöneldi. Fakat bugün, Freudcu *ich*'in öylesine karma karakterinin onun kuramın aktarımındaki yanlış anlamalar-

* Bir kuram üzerine temellenen yapmanın tersine, deneme-sınama yoluyla, yavaş yavaş, görerek ve öğrenerek yapma. (ç.n.)

** Almanca tekil şahıs *ben* (ç.n.)

dan meydana geldiğini görebiliriz. Örneğin ünlü formülü *"Wo es war, soll ich werden"*, Fransızcaya yapılan ilk çevirilerde bir *das Ich* söz konusuymuş gibi çevrilmiştir; oysa ki bu "Alt benliğin olduğu yerde, Benlik (le moi*) meydana gelmelidir" cümlesini, hatta "ben id'den çıkmak zorundayım"ı verir! Öyleyse *ben* (je) zamirinin birinci tekil şahıs karşılığı olarak (*ich*): *"Altbenliğin* olduğu yerde, *benlik* (je) meydana gelmelidir".

Ben (le moi) Freud tarafından, bedenin mekânsal (görsel, senestetik...) temsil verilerinden itibaren en üst otorite olarak düşünüldü. *"Benlik, bütün bir bedensel benlikten öncedir"*, diye tekrar eder (1922). Bu en üst psişik otorite kendinin temsil konusunu, baba-ötekinin kurgusal aynasının deneyiminden ve dahası başarılı partnerlerin kimliklerinin ayırt edilmesinden alacaktır. Benlik (le moi), böylece, bir içerisi ve dışarısı ile birlikte mekânsal-bedensel temsilin hayali olarak adlandırılan *düzleminde* yer alır. Üst-benlik ve alt-benlik, intra-psişik bir birey nosyonunun bölünmesi için kendi dışına çıktığı vakit, Freud Olumsuzlama'da (1925) *reddedilen* bir dışarısına karşıt olan *içeriye bastırılan* bir içerisi ile kendi anlayışını gösterir.

Geriye psikanalitik sağaltımda *özne-işlev*'in –dürtüsel telkin öznesi ve narşistik savunmanın değili– süslenmesi kalır. Bu özne-işlev göstergenin ve dürtüsel enerjetiğin birleşmesinde temsil edilecektir.

Özneleşme, Karmaşık Bir Nesne...

Bu, psikanalitik yaklaşımın en belirgin nesneli olarak bugün kendini kabul ettirmeye yönelen *özneleşme* sürecidir – ki semptomatik ya da adaptatifi amaçlayarak, davranışsal ya da bilişsel birçok psikoterapi açık bir biçimde bu yaklaşımdan ayrılır.

Freud tarafından dürtüsel alıştırma için verilen açılış yeri, bir taraftan, dürtünün gerçeği (bedensel enerjetik) ve annenin tepkilerinin semboliği (mesajları) arasında öznenin belirmesini yerleştirmeye neden olur. Bu tür bir birleşme, dürtüsel enerjiyi ve gösteren alış-verişlerinin beklenmeyen oyununu yenileyen dinamik tarafından taşınmaya bırakılan, olmaya bırakılan, yapmaya bırakılan bu tekrar edilen alıştırma aracılığıyla güçlendirilir.

Bunun anlamı; psikanalitik anlamda özne, ne bütünlüğü ne de doğallığı ile karakterize edilebilir, fakat daha çok bir şüpheli işlev gibi, insan süt çocuğunun prematüreliğin sonunda, anne ve çocuğun yanıtları (sözler ve jest-

* Le Moi: Benlik, Ego – Je: birinci tekil şahış olarak Ben (ç.n.)

ler) ile ilk dürtüsel uzlaşmaları türünden ilişkili olarak karakterize edilebilir. Bu *durum* hayat boyunca ortaya konan belli bir tutku formu altında tekrar edilecektir; ve bu, bu duruma benzeyen temel tarafgirlik ile birlikte, dürtüsel oyun ve gösteren oyunu arasında öznenin belirmesi olayıdır (ve Kilise babalarının dediği gibi sadece *urinas ve faecas* arası* değil).

Ayrıca öyle görünüyor ki, kendine sahip olabilen narsistik yanılsamayı içine alan psikanaliz, benliğin narsistik yanılsamalarıyla diyalektik olarak çatışan oldukça sınırlayıcı bir tarzda özne-işlevi belirlemeye ulaşır. Çünkü bu, kendine sahip olabilen narsistik yanılsamanın dahil olduğu bu bütünlükte *bireyi* temsil etmek için "özne" kelimesine koşma görevinden sakınan psikanalist olarak tercih edilebilir gibi görünüyor.

Bir hastanın ruhsal düzeyleri arasındaki işlevsel binlerce bağantıyı düzenleyen psikanalist olarak çalışmak aslında birleştirici, bütünleştirici, basitleştiren, izole eden yanılsamalara teslim olmak anlamına gelmiyor, fakat daha çok bu ayrışma (cinsiyet sahibi olmuş) hesaba katılır ki Freudcu metapsikoloji bu kararlı üsluba açıklık getirmeyi bilmiştir. Bu *başkasılık* denemesinden çıkan sonuç bir öznellik olumlanmasının kaçınılmaz olmasıdır: Ele geçirilemeyen cinsiyetin, elde edilemeyen dilin, sahip olunamayan araçların doğrultusunda...

Fakat bunun anlamı biraz, karmaşık bir nesneyi kuran özneleşmedir. Aslında özneleşme özünde *tersine dönme-ters çevrilme* dinamiğini kurmuş olarak kalır, ki bu anne-bebek arasındaki ilk alış-verişlerinde özneleşmenin doğmasını sağlamıştı. Sonunda, "özneleşmek" (subjectiver) bütünüyle hem kendi olarak tanınmak için kendine sahip olmak anlamında bir hareketi, hem de aynı zamanda *boyun eğmeyi* kabul etme anlamına gelir. Bu, böylece, bütün kendi kişisel sağaltımı boyunca, serbest kalan gösterenlerin analizini ve kendisinin asıl tarihini *boyun eğme* olarak çalışmak (*durcharbeiten, work through...)* zorunda olan bir analizandır. Zira, analizan, belki de, kişisel zevki daha çok garantiye almak, tekrara ve kendi yaşamındaki semptom-sonuçlarına daha az maruz kalmak için o noktadan onu ele geçirmeye daha iyi muktedir olabilir.

Fransızcadan Çeviren: Nusret Polat

* Latince, *sidik ve bok* arasında. (ç.n.)

Kaynakça

Damasio A. 2000, *L'erreur de Descartes,* Odile Jacob Yayınları.
Didier-Weill A. 1998, *Invocations,* Calmann-Levy Yayınları, Paris.
Freud S. 1914, "Pour introduire le narcissisme", *Œuvres complètes* içinde, P.U.F Paris, s. 217.
Freud S. 1915, "Pulsions et destins de pulsions", *Œuvres complètes* içinde, P.U.F Paris, vol. XIII, s. 173.
Freud S. 1919, "L'inquiétant", *Œuvres complètes* içinde, P.U.F Paris, s.151.
Freud S. 1924, "Le problème économique du masochisme", *Œuvres complètes* içinde, PUF. vol. XVII, s. 9.
Freud S. 1937, "Analyse avec fin,et analyse sans fin", *Résultats, idées, problèmes II* içinde, PUF Paris, s. 266.
Green A. 1980, "Passions et destins des passions », *Nouvelle Revue de Psychanalyse,* n°21, *La folie privée* içinde, Gallimard Yayınları, s.186.
Lacan J. 1964, Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Seuil, Paris, s. 159, vs...
Laznik-Penot M.C. 1993, "Pour une théorie lacanienne des pulsions", *Le Discours Psychanalytique* içinde, n°10, s. 221.
Le Gaufey G. 1991, *L'incomplétude du symbolique,* Epel Yayınları, Paris.
Penot B. 2001 *La passion du sujet freudien, entre pulsionnalité et signifiance,* Erès Yayınları, Toulouse.
Winnicott D.W. *Jeu et réalité,* Gallimard Yayınları, 1975, s.102-3.

Notlar

1 Bugünün Yunanistan'ında, taşıma kamyonlarının üzerinde... "metaphorai" yazıtını görebilirsiniz!...

2 Coluche, başarısız bir pik-nik'i [pique-nique, piknik sözcüğünü oluşturan bu iki sözcükten pique, batırmak, nique ise sikmek anlamına geliyor, yazar kelimenin bu anlamlarına gönderme yapmak için pik-nik şeklinde yazıyor (ç.n.)] anlatan, bu paranoid boyutun hesabını, *"ve hatta yağmurun yağacağına ben de inandım... tıpkı onun gibi enayi* [olarak]!" diye zenginleştirdiğine, çok iyi verir. Gerçeğin güvenilirliği olarak - id *olarak...* ve bir anlamda Tanrı olarak- sahip olabilen bu türden bir *o*'ya ["il allait pleuvoir" = "yağmur yağacak" cümlesinin başındaki *o* (il) üçüncü tekil şahsı (ç.n)] gülünür (biraz sarı).

3 Konstantinos Kavafis, *Şiirler,* Marguerite Yourcenar çevirisi, NRF Gallimard, 1978, s. 102.

4 Arthur Rimbaud'nun "Bateau Ivre"ni düşünebiliriz: *"yavaşça annenin gözlerine doğru yükselen öpücükler..."*

5 Bu bizi doğrudan psikanalist pratiklerindeki etik sorununa götürür - Freud'un "Aktarım Aşkı" (1915) adlı makalesinde tıp ahlakı kodu ile ilişili bir tekilliğin savunusuna giriştiği etik. Öyle görünüyor ki bir çok meşlekdaşımız, özellikle Anglo-sakson olanlar, hastanın ben'ine saygılı olmayı isteyen bir tür "tevazu" ile yetinmeyi istiyor. Bu şüphesiz, eğer *şimdi ve burada* ilişkisine ve bireyin özel alanına saygının baskın olduğu bir protestan kültürde daha fazla gelişmiş olan bir seansta ben'den ben'e olan belli bir sapmaya doğru ise, geleneksel olarak, bunun ilk referans değeri olarak vaat edilmiş olması şaşırtıcı değildir.

Psikanaliz Uygar Adam İşi midir?

TEVFİKA TUNABOYLU-İKİZ

Her ne kadar psikanaliz bireyin öznel hikâyesine, söylemine, anılarına, arzu ve yasaklarına dayansa da, bireyin ait olduğu toplumsal grubun düşlemlerinden inşa edilmektedir.[1] Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud hastaların sözlerinde oldukça önemli bir yer tutan mitleri, söylenceleri ve dinsel öğeleri görmezden gelmemiş, *Totem ve Tabu*'da toplumun ve kültürün bireyin hikâyesindeki yerinin kaynağını açıklamıştır. İşte bu yüzden her zaman ülkelerin kendi kültürel dokusu içerisinde, o ülkeye has kaynaklardan beslenen bir psikanaliz ortaya çıkmıştır.

Kültürsüz insan olmaz, herkes bir kültürün içerisine doğar ve o kültüre ait olur. Kişi böylece aidiyet duygusu kazanırken, yabancı olmaktan da korunmaktadır. Böylelikle, annenin verdiği bakımdan başlayarak eğitim, ahlaki değerler gibi sosyal parametrelerin tümü, içinde bulunulan kültürde gelişerek kişinin ruhsal dünyasının oluşumuna daha doğmadan önce bir altyapı hazırlanmaktadır.

Ruhsal dünyanın derinliklerine inmek ve orada bilinçdışı ile ilgilenmek Sigmund Freud'un temel amacı olmuştur. Bilinçdışı kültürün izlerini taşımakta ve bu izler nesiller boyunca bir kişiden diğerine (ebeveynden çocuğa) geçmektedir. Freud *kültür* ve *medeniyet* kavramlarını içe ve dışa tekabül edecek biçimde kullanır; 'iç' sosyal değerler, yasalar ve ahlak kuralları gibi paylaşılan tasarımları işaret ederken, 'dış' ya da dışarısı da kendini farklılıklarla belli eder. Ruhsal aygıtın parçaları (alt-benlik/benlik/üst-benlik) gelinen kültürdeki sosyal değişimlerden etkilenir. Freud bunu daha çok eğitimcilerin ve yasa koyucuların önemini anlatarak açıklamaya çalışmıştır.[2]

İnsanlar kültürü topluluklar aracılığıyla düzenlerler; kurumlar ve dernek-

ler de, geniş toplulukları aynı hedefler etrafında birleştirip kendi ilkelerini onlara empoze ederek bu çalışmada yerini alırlar. Hepimiz babanın oğulları tarafından öldürüldüğü miti biliriz. Topluluklar 3 temel yasak üzerine inşa edilirler; ensest yasağı, öldürme yasağı ve kanibalizm yasağı. İşte bu üçlü sac ayağı üzerine inşa edilen topluluklar katılımcılarının yasaklara uymasıyla çok daha iyi işleyecektir. Değerler ve kurallar sistemini oluşturan kurumları ve kolektif çalışmalarını göz önüne alınca, psikanalizin gelişimi ile kültürün yerleşmesi arasındaki benzerlik zaten açıkça görülecektir.

Kültür kişilerin bir arada yaşaması için bazı fedakârlıkların yapılmasını da talep etmektedir. Kültür bu anlamda bir gereklilikti̇r, toplumsal hayatı yaşayan kişiler için bir etki oluşturma hedefinden ziyade bu etkilerin görüldüğü yer olarak tanımlanmalıdır. O halde, her kültürün kendi içerisinde çeşitli değişimlerin, farklılıkların yaşandığı bir yer olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, farklı toplulukların farklı kültürel yaklaşımları olması kaçınılmazdır.

Burada bahsedilen farklılık kavramını iki biçimde ele alabiliriz. Kültürleri birbirleriyle kıyaslayabilir, yani Türk kültüründeki bir olayın Avrupa kültüründe nasıl yankı bulduğuna bakıp bu ikisini kıyaslayarak anlama yoluna gideriz. Burada işin içine tarih, mekân farklılıkları ve sosyal yapıdaki değişiklikler girmektedir. Bir diğer yaklaşımla her kültürdeki ortak noktaları bularak birleştiririz. Bu da bize kültürün aslında hem bir buluşma hem de ayrılma noktası konumunda olduğunu göstermektedir.

Freud'un eserlerinde kültür çalışması "medenileşmiş cinsel ahlak" adı altında yüceltme süreçlerinin bir parçası olarak ele alınmıştır. Kültür kavram olarak kişilerin sosyal kurallara uyması için bir ön gerekliliktir. Bu da psikanalitik çalışmanın benzeridir. Psikanalitik tedavinin etkileri de kültürün vahşi olanın üzerinde yaptığı etkinin benzerini içerir. O halde şöyle bir sonuç çıkabilir mi? Kültürün olduğu yerde psikanaliz, psikanalizin olduğu yerde de medeni insanlar topluluğu bulunmaktadır.

Psikanaliz insanlığın, mirasın ve borçluluğun şartı olarak suçluluk duygularını dinin elinden almıştır. Kendisini suçlu ve utanç içerisinde hisseden bireyler suçluluk duygularının da yardımıyla medeni olmayı, birbirlerine saygılı ve sınırlar içerisinde davranmayı öğrenmişlerdir. Pekiyi aslında hiç de masum olmayan insanlar bu duygularla yaşamaya devam mı etti yoksa suçluluk ve utanç duymama yöntemleri mi icat etti? Yaşadığımız yüzyıl her ne kadar utanç çağı, suçluluk çağı olarak betimlense de her zehrin panzehiri

olduğu gibi topluluklar suçluluk ve utanç karşıtı süreçleri de geliştirmekten kendilerini alıkoymamaktadırlar.

Dürtülerini düzenlemeyi öğrenen insan toplumsallaştıkça, kültürün etkisiyle medenileştikçe üst-benlik yapılanmasına uygun olarak yaşayacaktır. Pekiyi uygar olamayan insan ne yapacaktır? Dahası, psikanaliz uygar olmayan insan için ne önerecektir?

Sigmund Freud'un eserlerine baktığımızda insanların dürtüsel talihlerinin aynı olduğunu, benzer yollardan aynı ihtiyaç tatminine gittiklerini söyleyerek evrensellik noktasına gelebiliriz. "Evrensel" derken herkes için imgesel olan bileşkeleri kişinin davranışlarına ve düşünce yapısı içerisinde nasıl yer aldığına bakarak belirleyebiliriz. Buradan hareketle düşülmemesi gereken yanılgı ise kolektif bilinçdışının varlığıdır.

İnsanlığın tümü için geçerli ortak bir ruh ve bilinçdışından bahsetmek olası değildir. Her insanın bireysel tarihi hayatı ve bedeniyle sınırlı bu bileşkelerle anlamlı olmaktadır. Yani burada her kişide ruhsal aygıt olduğu fikrini bize veren psikanaliz, bu aygıtın kişinin hikâyesinden ve bunu yaşadığı bedeninden bağımsız olamayacağını söyler. Bu anlamda da kişi topluluk içerisinde diğerleriyle ortak değerleri taşırken aynı zamanda da kendi biricikliğini kaybetmemiş olmaktadır.

O halde kültür çalışmasını yapan topluluklarda psikanalizin ister istemez kendisine yer açması olasıdır. Her toplumun kendi içerisinde oluşturduğu kurumlar tehlikelere karşı bir nevi koruyucu durumdadır. Tehlikeli saldırganlık duygularını nötralize ederek, kültürel idealar oluşturarak, sanatsal eylemlerle sosyal açıdan kabul gören yollara girilmiş olur. Kültürel üst-benlik saldırganlık dürtülerini nötralize etmeye çalışırsa medeni insan yani kültür adamı dürtülerini ne yapacaktır? Burada bizi kurtaran tabii ki mizahtır. Kişiyi ahlaklı ve sosyal yapmayı hedefleyen kültür toplumunda insana mizah yapmaktan başka bir yol da kalmamaktadır. Cinselliğin sosyalleşmesi, saldırganlığın nötralize edilmesi uygar adamı makineleşmekten kurtaramaz ama mizah, düşüncelerin ardı ardına sıralanırken kesintiye uğratılıp, bastırılanın ortaya çıkmasına neden olur.

Canımız ne isterse mizah yoluyla söyleriz; nasıl bilinçdışında her şey yan yana yer alıyorsa, bir şakanın da birbiriyle ilintisiz fikirleri yan yana içermesi olasıdır. Nasrettin Hoca'nın kazan hikâyesi buna verilecek en iyi örnektir. Doğuran bir kazan ne akla ne de mantığa sığar, ama mizahçı için her istediğini söylemek mubahtır.

Biz Türkler bu açıdan bakıldığında artık uygarız; psikanaliz dernekleşmiş olarak ülkemizde var, kurumsallaşmanın ilk adımlarını attık, dürtülerimizi nötralize ettik; pekiyi bastırılan ne olacak derseniz burada imdadımıza mizah yetişmektedir. Nerede dürtü (cinsellik/saldırganlık) orada kültür, nerede kültür orada mizah. O zaman uygar adamın psikanalist olması nasıl şart ise mizah yapması da gerekmektedir. Mizah bastırılanın geri dönmesidir. Mizah ciddiye alınmalıdır, çünkü bizi ilgilendiren şeylerden, özellikle de cinsellik ve otoritenin gücünden, yani kanunlardan "bahsetmektedir". Psikanaliz bize mizah ve onun ardındaki tüm süreçler hakkında rahatça konuşma izni vermektedir.

Batının tam ortasında medeniyetin kucağından çıkan psikanaliz rüzgârı Balkanları aşıp nasıl bir hava dalgasıyla yurdumuza gelecekti? Batı ile Arap dünyası arasında bir sentez yapmak yerine Doğu'ya sırtını dönen, batılılaşma çabası içindeki Türklerin psikanalizi nasıl olacaktı? Bunu bir gâvur icadı, şeytan işi olarak mı karşılayacaktık? İşte tüm bu soruları sorarken 12 yılı aşkın bir süre geçti, rüzgâr yerini ılıman ve güzel bir havaya bıraktı. İşte uzun süreli ılıman bu hava ile beraber uygar milletimizi muasır medeniyetler seviyesine çıkarmada psikanalizin yararı tartışılmazdır.

Kültür ve psikanaliz birbirinden bağımsız kavramlar olarak ele alınamaz. Bu bağlamda psikanalitik çalışmada kişi sadece kendi hikâyesini anlatıp hayatını değiştirmekle kalmaz aynı zamanda içerisinde bulunduğu ailenin, topluluğun düşüncelerini ve değerlerini de analiz sürecine katar. Böylelikle analitik süreç içerisinde orada olmayan nesillerin hikâyesi de yeni baştan inşa edilmektedir. Psikanaliz sürecinde nesiller arası aktarımın önemi de budur. Bu durumu dikkate almıyorsak psikanalitik çalışma yapmıyoruz demektir.

Psikanaliz kültürün sembolik yanını aydınlatmaya çalışır. Sosyalizasyon süreçlerinin önemini düşünürsek cinselliğin sosyalleşmesi, üretimin hedefine bırakılmış bir jenitallik, sağlıklı ve kalıcı sosyal ilişkiler kurulabilmesi için haset ve kıskançlık duygularımızı şefkatli ve dayanıklı ilişkilerle kapatmaya gitmek, benlik ideallerinin yerine kültür ideallerini koymak, işte tüm bu gayretler insanın dürtüselliğini sosyal amaçlar ve toplum için feda etmesi yani kültür çalışmasını içerir.

Tüm bunları yapmak kişiyi uygar kılmakta, cinsiyetsiz bir talihe mahkûm ettirmekte midir? Kültürün ve üst-benliğin baskıları ile sıkıştırılan kişinin benliği hepimizi kapsayan sembolik dünyanın habercisidir. Pekiyi tüm

bu baskılardan sonra kişi nasıl rahatlar? Uygar insan tüm bu ödevleri gerçekleştirince nasıl uzlaşıcı şekilde kendisine bir yol bulup acıdan sıkıntıdan kaçacaktır? İmdadımıza mizah yetişir demek doğru mudur?

Bu sorulara yanıt ararken aslında önemli bir soru akla gelmektedir. Psikanalizden geçen insanların toplumun yerleşik değerlerine ters düşme riski nedir? İnsanlar kültür yüzünden veya kültür ile beraber acı çekmeye başlarlar. Sıkıntıları artınca ve tekrarlamanın zorlamasıyla patolojik biçimler kazanırlar ve semptomlar oluştururlar. Psikanaliz bu acılara son vermek için uzunca yıllar süren serüvenine kişiyi katmakta ve acılarından kurtulan, kendisini patolojinin esaretinden azat etmiş bireyler aynı toplum katmanlarına kısacası çevrelerine geri döndüklerinde bu gelişimleri kabul görecek midir? Kendisiyle barışık olan kişi diğerleriyle barışacak mıdır? Uzunca emek verilen Fareli Adam'ın daha sonra savaşta ölmesi gibi psikanalizden geçen ve özgürleşen bireylerin sonu da böyle olacak mıdır?

O zaman gelin hep beraber mizahtan medet umalım, hem bireysel rahatlama ve hem de sosyal refah seviyesine çıkmak için düşüncelerimizin içerisinde en zengin olanı seçelim, mizah yapalım. Psikanalist, kültürün yerleşmesinde geçen zamanın gardiyanı gibidir ve mizah ile el ele, insanın acılarından kurtulmasına olanak sağlamaktadır fikrine canı gönülden inanalım.

Notlar

1 Enriquez E., *De la horde à l'Etat, Essai de psychanalyse du lien social*, Gallimard, Paris, 1983.
2 Kaes, R et al, *Différence culturelle et souffrances de l'idéntité*, Dunod, Paris, 1998.

İnsan Bilimlerinde Psikanalizin Yeri*

LOUIS ALTHUSSER

Lacan'ın yorumlanması aracılığıyla, psikanalizin bugün, 1963 yılında, insan bilimleri alanındaki gserçek yeriyle ilgileneceğiz. Psikanalizin günümüzde insan bilimlerindeki yeri gibi basit bir ifade kullanmamın kesinlikle iki temel gerekliliği vardır: birincisi psikanalizin kendisinin ne olduğunu, ikincisi insan bilimlerinin genel alanının ne olduğunu tam olarak bilme gerekliliğidir. Dolayısıyla sorduğumuz soru iki şeye bağlıdır: 1) Gerçek bir döküm: Bugün, 1963'te, psikanalizin insan bilimleri alanındaki empirik gerçek yeri ve bu alandaki pratik rolü nedir? 2) Bir kuramsallık sorusu: Bir yandan psikanalizin özünün, öte yandan da insan bilimlerinin özünün ne olduğu göz önünde bulundurulduğunda, psikanaliz ve insan bilimleri alanı arasındaki kuramsallık ilişkisi ne olmalıdır? Bugün bu kuramsallık sorusuna cevap verebilirsek –iddialı olduğu söylenebilecek bir amaçtır bu tabii ki ve buna inananların başında da ben geliyorum– kuramsal bir araştırma alanını tanımlama noktasına ulaşmış olabileceğiz ve bu alanda her türlü kuramsal, bilimsel, yöntemsel ve kesin düşünce psikanalizle ve insan bilimleriyle ilgili olmak zorundadır.

Giriştiğimiz sunumlar dizisinde bu iddialı tez kesinlikle psikanaliz alanında ve genel olarak insan bilimleri alanında geçerli bir araştırmanın kuramsal olasılık koşullarını tanımlamaktır. Bu bağlamda soruları sorarken çok özgün bir üslup kullanacağım ve bu sorunun iki biçimde sorulabileceğini söyleyeceğim. Size son derece nesnel, konuşanın kişisel deneyimini dışta bırakan bir sunuş yapabilir, meseleyi kişisel deneyimlerimi bütünüyle bir

* Bu yazı, Althusser'in 1963-1964 yıllarında verdiği "Psikanaliz ve İnsan Bilimleri" konferansının birinci bölümüdür. Olivier Corpet ve François Matheron tarafından yayıma hazırlanan konuşmanın başlığı editörler tarafından seçilmiştir.

yana bırakarak işleyebilirdim. Ancak çok belirgin bir nedenle kişisel deneyimimi işin içine sokuyorum, bir başka deyişle, bu meselenin benim bakış açıma göre hikâyesini anlatacağım size. Burada önemli olan kesinlikle ben değilim; sanıyorum hepimiz az çok benzer olayları yaşamışızdır ve hepimiz bir yığın olgu, bir yığın pratik olay aracılığıyla bu meseleyi bulmuşuzdur karşımızda ve bu rastlaşma, şimdiye kadar zorunlu bir şekilde kişisel bir rastlaşma olmuştur: bunun üstüne basıyorum ve tekrarlıyorum, şimdiye kadar zorunlu bir şekilde kişisel bir rastlaşma olmuştur. Çünkü bu rastlantının kuramı yoktur ve çünkü bir yandan psikanalizin tanımı, öte yandan da somut güncellikleri içinde insan bilimlerinin tanımı her birimizin kişisel deneyimimizi dikkate almamaya olanak verebilecek kuramsal bir düşünce getirmemiştir, yani hiçbirimiz problemle somut olarak karşı karşıya gelememişizdir. Sadece bu bağlamda, dolayısıyla tarihsel olarak geçici, kısa zamanda aşılacağını umduğum bir nedenle açıklamak, anlatmak, sergilemek gerekir bunu. Bugün bu problemle karşılaşmanın tek biçimi, kişisel bir rastlaşma olduğuna göre, çok basit bir ifadeyle söyleyecek olursak, bu problem önceden düşünülmemiş olduğuna göre, bu problem kişinin karşısına nasıl çıkar? Dolayısıyla bu problem gerçekte her birimizin kendi deneyimi içinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kendi hikâyemi anlatacağım size. Bireysel anlamda, kişisel bir hikâye değil bu, entelektüel anlamda, problemleriyle kişisel.

Tüm tarihsel-otobiyografik unsurları bir yana bırakarak sadece şunu söylüyorum: benim için psikanalizle buluşma gerçek anlamda olmuştur ve öyle sanıyorum ki, sizin için de olmuştur bu ve önce Freud'un metinleri aracılığıyla gerçekleşmiştir bu buluşma. Tabii ki psikanalize her yerde rastlıyoruz, basında, sokakta vb ama aslında, kuramsal açıdan bu şekilde olup bitmiyor işler: Freud'un metinlerine de göz atacağız bir ara. Ve hemen Freud'un da kesinlikle farkında olduğu ve kendisinin psikolojik dirençler adını verdiği, psikanaliz dünyasının kabul ettiği değerlerle karşıtlaşan çok önemli ve çok derin bir engel çıkıyor karşımıza. Bildiğiniz gibi Freud, ilk yapıtlarından başlayarak müthiş bir saldırıya maruz kalmıştır. Bugün psikanaliz kültür dünyamızda yurttaşlık hakkına sahiptir. Freud ilk yapıtlarını kaleme aldığında bütün dünya karşı çıkmıştır ona. Bildiğiniz gibi Fransa'da Freud'dan söz etme cesaretini gösteren ilk isim Hesnard'dır[1] ve kendisine gönül borcu duymamız gerekir. Hiçbir zaman unutulmayacaktır. Ölümünden hemen önce Merleau-Ponty'nin önsözünü yazdığı bir kitap kaleme almıştır ve gerçekten de, Fransa'ya Freud'u o getirmiştir diyemesem de, böyle bir kişinin varlığından ilk o

haberdar etmiştir bizi – Viyanalı, Fransa'da Charcot'yla çalışan Freud adında birinin var olduğunu, çok önemli kabul edilebilecek bazı şeyler düşündüğünü o söylemiştir. Freud kendisine karşı gösterilen bu olağanüstü direncin farkındaydı ve metinlerinde dile getirmiştir bunu: "Söylediklerim kabul edilmeyecektir" demiş ve bu bağlamda bir açıklama yapmıştır. Bana göre tarihsel olarak yanlış ama onun o dönemde verebileceği tek açıklamaydı bu. Freud şu psikanalitik açıklamayı yapmıştır: "Benim metinlerim kabul edilmeyecektir çünkü bunları okuyan herkes kendi ruhsal dengesini yani kendi nevrozlarına karşı savunmasını sorgulamaktadır." Freud bunu söylerken gerçeğe son derece uygun bir şey söylüyordu ama aynı zamanda paradoksal bir önerme getiriyordu: hitap ettiği bütün okuyucuların nevrozlu olduklarını farz ediyordu. Yani metinlerinin kaçınılmaz bir biçimde karşılaşacağı direnci anlatmak için kullandığı *nevroz* kavramı aslında kendisi tarafından analitik bir kavram gibi sunuluyordu ama, deyim yerindeyse, başvurulan analitik kavramın sınırları içinde kuramsal olarak düşünülemezdi bu. Ve bu nedenle Freud, açıklamalarındaki kuramsal zorluğu hissettiğinden, daha sonra başka bir kavram üretmiştir: *uygarlığımızın nevrozlu karakteri* kavramı. Bir başka deyişle, Freud gerçek bir tarihsel açıklamaya geçmiştir ama bu analitik kuramının sınırları içinde, yani ilke olarak bireylere hitap eden bir pratiğin sınırları içinde kalmıştır. Freud bu ikinci yaklaşımı, "uygarlığımız nevrozludur" ifadesini önerirken tarihsel olarak yayılan kendi kuramının karşılaşacağı kaçınılmaz direnci dikkate alıyordu. Ama bu arada da nevroz kavramının kuramsal statüsünü değiştiriyordu. Ve ona göre bizim kültürümüz, bu özellikleriyle nevrozluydu yani tarihsel bir özne –bir birey değil ama tarihsel bir kültür– nevroz tipi patolojik bir duygunun konusu ya da merkezi olabilirdi. Ve bir yandan da bir soru soruyordu; bu soru psikanalitik değil tarihseldi. Şu zorluğun altını çiziyordu: [...]önerdiğim kuram son derece derin bir ideolojik dirençle karşı karşıyadır ve bu direnç bireylerde gördüğüm ama aslında aynı konuyla ilgili olmadığından yapılara indirgenemeyen psikanalitik direnç yapılarıyla bazı yakınlıklar gösterebilir. Kuramını nevrozlu birine anlatan bir birey olarak Freud söz konusu değildir (direnç bireyin nevrozuyla açıklanır), aralarında bilim adamlarının da bulunduğu kitlelere hitap eden bir Freud söz konusudur ve bu girişimin esprisi bilimseldir ve onun uygarlığımızın genel nevrozuna mal ettiği bir dirençle yani artık psikolojik olmayan, psikanalitik olmayan, ideolojik ve tarihsel olan bir dirençle çatışır. Psikanaliz lehinde önyargılara, uygarlığımızın genel durumunun Freud'a göre değişmiş olmasına rağmen

(metinlerini okuduğumuzda görüyoruz bunu) bu zorluk her zaman karşımızdadır – ama bize göre, şimdi anlatacağım üzere, başka bir biçim almıştır.

Bu direnç bizim için çok belirgin bir biçim almıştır: Freud'un kullandığı kavramlar ve bu kavramların düşündürdüğü kavramlar arasındaki uyumsuzluk. Bu uyumsuzluk şu düşünceyle son derece belirgin biçimde açıklanabilir: Freud'un bize önerdiği kavramlar Kantçılık bağlamında dışarıdan gelmiş kavramlardır. Bildiğiniz gibi Kant, bir bilimin kendi kavramlarıyla dışarıdan aldığı kavramları karşıtlaştırır. Bir başka deyişle, Kant bir bilimin kendi gelişimiyle, kendisinin ürettiği, organik olarak kendisinin olan, kendisinin açıklayabildiği kavramları dışarıdan gelen, yani başka bir bilimin kullandığı, kendisinin ihtiyaç duyduğu, kesinlikle ihtiyaç duyduğu ama kendi organik gelişmesi içinde kendisinin üretemediği, kendi dışındaki bilimsel disiplinlerden ödünç aldığı kavramlarla karşıtlaştırır. İşte Freud'un durumu kesinlikle budur. Freud analitik kuramını dışarıdan gelen kavramlarla ortaya koyar; – biyolojiden gelen kavramlarla, fiziğin enerjetik kavramlarıyla ve ekonomi-siyaset kavramlarıyla. O dönemde tarihsel bağlamda belirli bir gelişmeye yol açan üç alan, üç disiplinden söz edebiliriz burada: üstünde düşünülebilen ve başka bir alanda kavramsal biçimleriyle yararlanılabilecek, o dönemde etkili olan, az çok Darwin esinli biyolojik kuram, gene o dönemde egemen olan enerjetik kuram ve ekonomi kuramı (ekonomi dünyasının ve ekonomi yasalarının bilinebilmesi olasılığına anıştırma).

Freud'un metinlerini okuduğumuzda bugün de karşımıza çıkan gerçek zorluk şudur: Freud'un, kavramlarıyla gösterdiği şey ve kesinlikle dışarıdan aldığı ve kendisine mal edebilmesi için her halükârda derin dönüşümler geçirmesi gereken, yani kuramsal bir düşüncenin arkasından kuramsal bir dönüşüm geçirmesi gereken kavramların kuramsal yapısı arasında ne gibi bir ilişki olabileceğini sorguluyoruz. Bununla birlikte, kuramsal bir düşüncenin arkasından gelen bu kuramsal dönüşüm konusunda şu saptamayı yapmamız gerekir: Lacan gelinceye kadar yoktu bu kuramsal dönüşüm. Lacan gelinceye kadar, yani Lacan dışarıdan gelen kavramlara bu disiplinin kavramları olma özellikleri kazandırma girişiminde bulunana kadar, her Freud okuyucusu için Freud'un kendi kavramları ve psikanalizin somut içeriği arasında bir çelişki vardır.

Şimdi de şu soruyu soruyorum: şimdiye kadar kuramsal olarak düşünülmeyen, dışarıdan gelen kavramları kendi kavramlarıyla dönüştürmeyen bu kavramlarla psikanaliz ne ifade eder? Herkesin hemfikir olduğu nokta şudur: Freud'un dışarıdan aldığı kavramların ifade ettiği gerçeklik analitik pratiğin kendi-

sidir. Bu nedenle biz hepimiz psikanaliz bağlamında içerilerde bir yerlerde bir şeylerin olup bittiğini söyleriz. Bunun sadece bir yeniden uyarlanma, bir özgürlük tekniği vb olduğu söylenemez; bir pratiğin içinde yer alan bir tekniktir bu. Bizi genel bir kurama götüren *praxis* sözcüğünü kullanmak istemiyorum –aslında memnuniyetle kullanmak isterdim bu sözcüğü– diyelim ki psikanaliz genel olarak *praxis* alanı içinde yer alan bir *praxis*'tir[2] vb. Şimdi bunu bir yana bırakıyoruz, çünkü bu ele alınan konunun çok kesin statüsünün düzenlenmiş ve belki de düşünülmüş olduğunu varsayan felsefi bir kuramsallaştırmadır. Bununla birlikte mesele bu değildir. Ama herkes kabul edecektir ki Freud'un psikanalitik kavramları, kendisine ait olmayan, dışarıdan aldığı kavramlar, bu biçimleriyle bu işin gerçek bir pratik olduğunu gösterirler: Freud hastalarını bir operasyonla, analiz denen bir uygulamayla tedavi etmeye çalışmıştır.

Bu durumda şimdi analize gitmiş oluyoruz. Psikanalizle karşı karşıya geldiğimizde, sözünü ettiğim kuramsal zorluklar deneyimini yaşadıktan sonra, dolayısıyla kuramsal kavramların meselenin özüne nüfuz etme olanağı vermediğini anladıktan sonra şunu kabul etmek zorundayız: meselenin özü analitik tekniğin gerçekten uygulanabilmesinde, yani analizdedir. Ve işte burada gerçekten bir çıkmaza gireriz. Niçin? Çünkü psikanalistlerin kendileri de dahil olmak üzere herkes ve belki ilk olarak onlar şunu söyleyeceklerdir size: psikanaliz içinde olup bitenler, psikanalitik tedavinin kendisi, bir analiz deneyimine götürür, psikanalitik tedavi çok özel ve yerini başka hiçbir şeyin tutamayacağı bir deneye götürür. Psikanalistler ya da psikanaliz yaptıranlar, bir sivilin askerliğini yapmadan askerlikle ilgili hiçbir şey söyleyemeyeceğini ileri süren askerlere benzetilebilirler biraz. Bu süreci yaşamak gerekir. Psikanalistlerin ve psikanaliz yaptıranların dilinde şu biçimi alır bu ifade: Yaşadığımız şeyleri söylememiz gerekir. Yani, analitik deneyimi, analizi, analizin doğrudan, yerini başka hiçbir şeyin alamayacağı gerekliliğiyle ilgili kurumsal gerçekliğini somut olarak yaşamak gerekir; buna didaktik analiz denir. Yani psikanaliz birinin kendi gerçekliğine ulaşabilmesi için mutlaka gerekli bir kurum yaratmıştır ve buna didaktik psikanaliz denir: bu didaktik psikanaliz her psikanaliste analitik durumun somut deneyimini yaşama zorunluğu getirir ve kuramsal olarak düşünülmemiş ama gerçekten ortaya çıkmış, bir kurum oluşturan ve psikanalistlerin kendileri arasında gerçek bir ayıkla(n)maya götüren bir sonucu mutlak bir ilke gibi öne sürer. Bu ilkeyi bir kurallar manzumesine bağlı olan, didaktik psikanaliz denen bir kurum biçimi altında gerçekten aşmıştır; yani mevcut psikanaliz dernekleri-

ne kabul edilmeyen biri psikanalist olamaz; buna karşılık didaktik psikanalize uygun mevcut psikanaliz derneğinin atadığı psikanalistlerle didaktik psikanaliz yapmayan biri bu derneklere giremez ve söz konusu didaktik psikanalizi yapma izni alamayan biri kesinlikle didaktik psikanaliz yapamaz. Psikanaliz dışında bir dünyada değil, psikanalizin kendi içinde gerçek anlamda, pratikte ve kurumlarda herkesin, bir analistle ya da psikanaliz yaptıran biriyle bir araya gelmesinin ya da onunla konuşmasının ne kadar ön plana çıktığı, ne kadar önemsendiği konusunda şöyle bir düşünce egemendir: Bu aşamadan geçmek gerekir, yaşamın kendisini esas almak, önemsemek gerekir çünkü kesinlikle yeri başka bir şeyle dolmayacak olan somut bir deneyimdir söz konusu olan. Neyin söz konusu olduğunu bilebilmek için yaşanması gereken şeyi dışarıdan anlamak mümkün değildir.

Ama burada yeni bir güçlük çıkıyor karşımıza: psikanalistler ve psikanaliz yaptıranlar bu bağlamda tatmin olmuşlardır. Gerçekten de bu aşamadan geçmişlerdir, bunu, bu özel durumu yaşamışlardır ve açıklamaya çalışırlar onu. Psikanalistlerin yazdığı kuramsal kitaplarda ve metinlerde bu konuyla ilgili oldukça doyurucu bilgiler bulunabilir; psikanalistler bu kitaplarda ve metinlerde bu durumun ne olduğunu düşünmeye ve düşündürmeye çalışırlar. Bu amaçlarına nasıl ulaştıklarını, nasıl ulaşmayı düşündüklerini birazdan göreceğiz. Ancak mesele anekdotik ifade (psikanalistlerin öyküsü anlatılır) olduğu kadar, yerini başka bir şeyin alması mümkün olmayan analizin, bu pratiğin somut deneyim yoluyla aktarılması gerekliliğinin kuramsal ifadesiyle ilgili girişimlerle ilgilidir ve bu girişimler hiç kimseye hiçbir zaman inandırıcı gelmeyen son derece şaşırtıcı bir paradoksla sonuçlanır.

Günümüzdeki hiçbir analiz tanımlaması, bu konuyla ilgili hiçbir düşünce, kuramsal kavramların yerini tutamaz kesinlikle; söz konusu kuramsal kavramlar sadece meselenin ancak bir kısmını oluşturan analitik pratiği anlama olanağı vermekle kalmaz, onun somut içeriğine yani kendi kuramına da götürür. Bir başka deyişle, psikanalizin kendi gerçekliğini, psikanalizin statüsünü, psikanalitik pratiğin bilimsel statüsünü yansıtan doyurucu bir psikanalitik kuram yoktur, analiz kuramına indirgenebilecek doyurucu bir bilimsel kuram yoktur. Analizle ilgili olarak bize söylenenlerin hiçbiri asla bir analiz kuramının psikanalizin kendi kuramına dönüşebileceği bir noktaya varamamıştır. Bu demektir ki, bize analizle ilgili olarak söylenenlerin hiçbiri analitik pratik kuramsallaştırmasını gerçek anlamda bir psikanaliz kuramına yani psikanalizin kendisiyle ilgili bir kurama dönüştüremez.

Buna karşılık, bunlar çok önemli başka bir olguyla ilgili olarak aydınlatır bizi: psikanalizle somut biçimde karşı karşıya gelmemizin üçüncü biçimidir bu. İlk ikisini hatırlatıyorum: içerdiği zorluklarla birlikte Freud'un metinleri yani kavramlar ve içerikleri arasındaki uyumsuzluk ve psikanalitik pratiğin kendisiyle bir psikanaliz kuramı üretememesi arasındaki uyumsuzluk. Psikanalizle karşı karşıya gelişimizin üçüncü biçimi çağdaş felsefededir. Burada kesinlikle Fransa'dan söz etmemiz gerekir, çünkü bizim kültürel dünyamız budur ve bu kültür dünyası sadece felsefeyle ilgili şeylerden değil tüm kültürel disiplinlerden etkilenmiştir; bu bağlamda özellikle İtalya'da yaygın olan olağanüstü bir özellik söz konusudur: taşralılık. Söylemek istediğim şudur: XVIII. yüzyıl sonundan itibaren, Fransız kültürünün bütün alanlardaki temel özelliklerinden biri başka yerlerde, yabancı ülkelerde olup bitenler konusunda inanılmaz bir cehalettir. İtalyanlar kendilerine "taşralı" derken şunu kastediyorlar: biz ulusal birliğini oluşturmayı başaramamış bir ülkeyiz, bütün kentlerimiz taşra başkentlerinden başka bir şey değildir; ulusal birliğimiz çok yenidir; Roma başkentimizdir ama yapay bir yönetim merkezidir burası; her şey bizim dışımızda olup biter, her şey Avrupa'da olup biter. Ve İtalyan kültürünün en büyük özlemi Avrupa düzeyine çıkmaktır. Ama şunu söylemek de mümkündür: İtalyan iktisadi üretimi Avrupa düzeyine gelmeden önce İtalyanlar gerçek anlamda Avrupa kültür düzeyine ulaşamamanın nostaljisini yaşıyorlardı. Somut biçimde yaşamışlardır bunu ve bunu görmek o kadar zor değildir: bugün dünyada yabancı dillerden en fazla yapıtın çevrildiği ülke İtalya'dır. Ve dünyada yabancı dillerden en az çevirinin yapıldığı ülke ise Fransa'dır. [...] Benim söylemek istediğim sadece Fransa'nın ideolojik durumunu, felsefeyle bağlamında kültürel durumunu dile getirmek zorunda olduğumdur. Bu nedenle tarihsel bir anlamı olduğundan bu özel örneği verdim. Biz, psikanalizi somut olarak felsefede buluyoruz; son derece belirgin, son derece somut bazı felsefelerde buluyoruz onu. Bu konuyla ilgili olarak birkaç kelime söyleyeceğim.

Dalbiez'den söz etmiyorum. Biliyoruz ilginç biridir, tarihsel anlamda ilginçtir. Psikanalizle ilgili çok önemli iki ciltlik yapıtının yeni baskısı yapıldı[3]; bence kimseye bir şey öğretmemiştir o; onun çabası psikanalizi tanıtma konusunda davranışçı bir girişimdir; kuramsal olarak tükenmiştir. Fransa'da psikanalizi tanıtma konusunda tarihsel bir rolü olan ve kitabına Merleau-Ponty'nin önsöz yazdığı Hesnard'dan söz etmiyorum. Ama onun Fransa'da psikanalizin tanıtıcısı olması, tarihsel anlamda Fransa'ya psikanalizi sokması,

önsözünü Merleau-Ponty'nin yazdığı bir kitap çıkarması son derece ilginçtir çünkü bizim için, Fransa'da psikanalizin felsefeyle buluşması Sartre ve Merleau-Ponty'den geçer. Ve Sartre ve Merleau-Ponty'de gördüğümüz bu buluşmanın kökeninin, eğer günün birinde yeni baskıları yapılmayan, kütüphanelerde bulunmayan bu yapıtı şans eseri bulabilirsek Politzer olduğunu görürüz[4]. Politzer'le başlamıştır bu iş; psikanalizi felsefi düşüncenin konusu yapan Politzer'dir. Ve psikanaliz Fransız felsefi düşüncesinde, Sartre ve Merleau-Ponty'de çok açık seçik biçimde, kesinlikle Politzer aracılığıyla yansımıştır.

Bu tarafta işlerin nasıl olup bittiğini birazdan anlatacağım size – her zaman kişisel deneyimden söz ediyorum tabii ki. Demek istediğim, ben de psikanalizle Sartre ve Merlau-Ponty aracılığıyla tanıştım; Politzer'i okuma şansım oldu ve okudum. Ve tabii Lacan adlı, anlaşılması kesinlikle mümkün olmayan biri vardı. [...] Ama şu andan başlayarak size benim kişisel sentezimin aldığı biçimi anlatacağım, hangi biçimi korumuş olduğunu anlatacağım, yani yaklaşık iki üç yıl öncesine kadar. Benim küçük kişisel sentezimin aldığı biçim yani sadece kuramsal olmayan bu meseleye yanıt vermeye çalışma konusundaki kişisel deneyimim – gerçi bu problem öte yandan da gerçek bir problemdir (gündelik, somut, pratik sorunlar çıkaran bir meseledir; sözgelimi "Biri hastalandığında çalışabilecek midir?" gibisinden).

Fransa'da bugün iki psikanaliz derneği vardır. 1953 tarihindeki bölünmeyle kurulan Lacan derneği ve Nacht yönetimindeki eski dernek[5]. Aralarında şiddetli anlaşmazlıklar vardır ve bunlar tekniğe yani şu ya da bu psikanalistin müdahalesinden beklenebilecek tedaviye yansıyabilmektedir. Bireylerin kapasiteleri dışında her şeye rağmen, iki psikanaliz derneği arasında çok farklı bir genel argümantasyon vardır. Dolayısıyla şöyle bir düşünce olabilir (yani en azından biz bir kuramın hiçbir zaman sonuçsuz olamayacağını, her zaman pratik etkiler oluşturacağını düşünürüz): analiz tekniğinde farklılıklar olabilir (Lacan'ın da her zaman söylediği budur) ve hatta beklenebilecek sonuçlarda da farklılıklar olabilir. Bu durumda vardığım küçük kişisel sentezi anlatacağım size. Ve dolayısıyla başka bir gerçeklik çıkacaktır karşımıza, yani sadece psikanaliz değil aynı zamanda insan bilimleriyle de ilgili.

Şu küçük senteze ulaştım ben; bu sentezin temel ilkeleri Politzer'in attığı temellerdi ve bunlar Sartre ve Merleau-Ponty'de de karşımıza çıkıyordu. Ben başka bazı nedenlerle Sartre ve Merleau-Ponty'nin felsefi sentezlerine karşı biraz önyargılıydım, daha çok Politzer'e meyilliydim ve kendi kendime "kaynaklara gidelim, en azından su orada daha berraktır" diyordum.

Sonuç ne oldu? Politzer şunu söylemiş biridir: "Psikoloji yoktur; psikoloji soyutlamadır, bir ruh kuramıdır." Psikoloji niçin yoktur? Çünkü konusunun ruh, yani olmayan bir şey olduğunu iddia eden bir bilimdir, bir yandan da sadece soyutlamalar olan kavramlar kullanan bir disiplindir. Ne konusu vardır ne de kavramları. Klasik psikolojinin soyutlamaları ruhun işlevleriyle ilgili kavramlardır: yoktur; ve son derece normaldir bu çünkü klasik psikolojinin amacı ruhtur ve ruh diye bir şey yoktur. Dolayısıyla [ruhsuz bir psikoloji] yapmak durumundayız ve bu bağlamda Politzer yeni bir dönemin başlangıcının habercisi olmuştur. Onun metni gerçek anlamda bir manifestodur: şimdi başlıyor iş. *Critique des fondements de la psychologie* adlı yapıtının anlamı budur. Bu yapıtı okumanız gerekir çünkü zamanımızın kültürü için temel bir yapıttır. [...] Başlayan daha önce varolan şeyin bütünüyle zıddıdır. Konusu ruh olan bir psikolojiyle uğraşma yerine konusu ruh olmayan bir psikolojiyle uğraşma söz konusudur. Bir yandan ruhsuz bir psikoloji yapacağız; öte yandan ruhun işlevleri, duyum, bellek vb soyut kavramlar yerine somut kavramlar getiren bir psikolojiyle uğraşacağız. İşte program. Bu program varolan bir gerçeklikten hareketle yani klasik ve eleştirel bir psikolojiden hareketle Politzer tarafından tanımlanmıştır: bu program tümüyle negatif terimlerle tanımlanmıştır. Ruhsuz bir psikoloji yapacağız, tamam ama bir konusu olması gerekir bunun: bu konu somut olacaktır, bir dram olacaktır. Politzer'e göre klasik psikoloji üçüncü şahısta bir psikoloji yapıyordu: biz birinci şahısta bir psikoloji yapacağız. Somut olan budur. Klasik psikoloji soyut kavramlar, üçüncü sahısta kavramlar kullanıyordu: biz somut kavramlar, birinci şahısta kavramlar kullanacağız. Politzer'in, programının içeriği olan, programıyla çakışan mitsel düşüncesi budur: psikoloji ancak somut bir psikolojiyse vardır. Somutlaşmıştır bu çünkü Politzer bir *Revue de psychologie concrète* (Somut Psikoloji Dergisi) çıkarmak istemiş ve sanıyorum, [...]çıkaramamıştır bu dergiyi[6]. Olanaksızdı bu, çünkü Politzer'in aslında belirttiği gibi bu bizim klasik psikolojinin kavramsızlığı dediğimiz şeydi yani varolan ama kavramsal olarak tanımlanmayan kavramlardan hareketle negatif biçimde tanımlanan bir gerçeklik alanı. Ve kanıt şudur: Politzer ilgilendiği somut konunun ne olduğunu tanımlamaya çalıştığında yaptığı iş sadece "somut, somut, somut" sözcüklerini, "dram, dram, dram" sözcüklerini, "birinci şahıs, birinci şahıs, birinci şahıs" sözcüklerini bıktırıncaya kadar yinelemek olmuştur. Bu sözcükler bir şey ifade edebilirler ama negatif olarak: soyut değil somuttur, somut psikolojik yaşamın ya da süjenin dışında geçen bir olgu değildir, içerde

olup biter her şey ve dramatiktir vb... ama kuramsal açıdan yani kavramsal açıdan hiçbir şey getirmez bu, sadece içinde araştırma yapılması gereken alanı gösterebilir ve bu, kuramsal bir araştırmadan hareketle mümkün olan alanı tanımlayan kuramsal kavramları göstermez. Bir başka deyişle Politzer'in bu yeni konuyu göstermesine yarayan araçlar olan kavramların kuramsal statüsü düşünülmeye çalışıldığında hiçbir sonuca varılmaz. Günümüzde bazı metinlerde, bazı makalelerde özellikle son olarak Tort'un[7] aktardığı Laplanche'ın makalesinde yapılmıştır bunun kanıtlaması. Politzer'in aslında söylemek istediği somutun, somut psikolojinin, psikanalizin içinde olduğuydu. Politzer sonuç olarak şunu söylüyordu: [somut psikoloji][8] vardır ama varolduğunun farkında değildir, varlığını bildiriyorum ben, yani psikanaliz içindeki varlığını. Ve Politzer aynı zamanda da şunu söylüyordu: ne yazık ki psikanalizin kendisine klasik psikoloji bulaşmıştır. Şunu da söylüyordu: "gerçekten, psikolojinin haberi olmadan somut psikoloji olan psikanalizin psikoloji alanında kuramsal rehberlik rolünü oynayabilmesi için psikanalizin kendisinin klasik psikolojinin mirasından yani soyutlamalarından, "sensin" gibi "bu" gibi, bilinçteki iç gerçeklik gibi, dönüştürelemeyen, basitleştirilemeyen bir şey gibi, başka bir bilinçdışı bilinç gibi bilinçdışı kuramından kurtulması gerekir. Kısacası Freud'un kompleks kavramı da dahil olmak üzere tüm kuramsal kavramlar, yani Politzer'in soyut oldukları gerekçesiyle reddettiği tüm işlevsel kavramlar, vardı burada. Bizim açımızdan temel bir noktadır bu: soyut kavram kullanmayan hiçbir düşünce olamaz ve problem soyut kavramlar ve soyut olmayan yani kavram olmayan kavramlar arasında değildir, bilimsel soyut kavramlar ve bilimsel olmayan soyut kavramlar arasındadır. Ve bu bağlamda kanıt şudur: Politzer'in klasik psikolojinin soyut dediği kavramlar yerine ya da Freud'un klasik psikolojiden miras aldığı Freudcu kavramlar yerine somut diye önerdiği kavramlar, Politzer'in psikanalizin konusu olması gereken somut konuyu ve onun aracılığıyla psikolojinin ne olması gerektiğini gösterdiği somut kavramlar. Bütün bu kavramlar kuramsal kavramlar değildir yani hiçbir geçerli bilimsel statüleri yoktur ve dolayısıyla bunların bir kuram oluşturmak ya da bir araştırma yapmak amacıyla kullanılmaları mümkün değildir. Politzer kavramların somut olmaları gerektiğini söylerken onun karşısına Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi'* yle çıkmak mümkündür kesinlikle. Birinci şahıs kavramı somut olmak ister ama soyutlamadır. Tamı tamına "bu"nun bir soyutlama, bir genellik olması gibi. Somut olmak isteyen dram kavramı soyut bir kavramdır, bir genelliktir. Ve bizimle ilgili olarak da şunu

söyleyebiliriz ki sadece kuramsal bir çıkmaz içindeyizdir: kötü bir soyutlamadır bu çünkü hiçbir sonuca gitmez. Ve tarihsel olarak da hiçbir sonuca gitmemiştir, Merleau-Ponty ve Sartre dışında hiçbir sonucu olmamıştır.

Benim kişisel sentezim şu çok belirgin biçimi alıyordu: insan bilimleri alanında kendini arama araştırması olan psikoloji [...]zaten vardır ama psikoloji farkında değildir bunun. Psikoloji kuruldu ve kimse farketmedi bunu. Freud tarafından kuruldu. Dolayısıyla güncel psikolojinin, kendini oluşturmak amacıyla özünün Freud tarafından tanımlanmış olduğu konusunda bilinçlenmesi, bunun bilincinde olması ve bundan sonuçlar çıkarması yeterlidir [...]Dolayısıyla Galileo'nun fiziğin özünü tanımlarken söyledikleri konusunda bilinçlenmek yeterlidir: bu özellikleriyle fizik ölçülebilen bir gereçtir yani varolanın bölgesinin özünü tanımlamıştır, aynı şekilde psikoloji de ancak geliştirmek zorunda olduğu konunun özü hakkında bilinçlenmek koşuluyla gelişebilir; bununla birlikte geliştirmek zorunda olduğu konunun özü, psişik olanın özü bilinçdışıdır. Bir başka deyişle bu eğlenceli biçimi alıyordu: psikolojinin konusu bilinçdışıdır. Psikoloji ancak psikolojinin bilinçdışı olarak konusunu bu öz aracılığıyla tanıyarak gelişebilir. Politzer'in eleştirisi kabaca [...], şu anlama geliyordu: aslında psikoloji, bugüne kadar ruh önyargısıyla yaşadı, konusunun özünün bilinçdışı olduğunun bilincine varamadı. Dolayısıyla, aslında ben psikolojiyle, psikanalizin kendisiyle belli bir buluşmayı, benim ve hepimizin yaptığı gibi başka bir buluşmayla karşılaştırıyordum: psikanalizin sosyal bilimlerle yani nesnel bir gerçeklikle buluşmasıdır bu.

Böylece problemin sunuluşunun, diyelim kişisel, yani otobiyografik tarafından nesnel sunuluşuna geçiyordum ve bunu şöyle formüle edebiliriz: bugün insan bilimleriyle ilişkisi içinde ve özellikle psikolojiyle ilişkisi içinde psikanalizin statüsü nedir? Düşüncemin ikinci bölümünü de ikiye ayırıyorum: psikanalizin psikolojiyle bilimsel ilişkisi ve psikanalizin felsefeyle ideolojik ilişkisi.

Psikanaliz ve psikolojinin bilimsel ilişkisinden söz edelim. Bu paradoksal durum şu şekilde izah edilebilir: kendi döneminin kültürü tarafından reddedilen Freud daha sonra kabul gördü, her yeri ve her şeyi işgal etti. Burada bir problemle karşı karşıyayız ama bu problem üstünde doğrudan doğruya düşünmek mümkün değildir. Problem üstünde fikir yürütebilmek için buradan hareket edebiliriz – Lacan'ın yaptığı gibi. Her halükârda, varmamız gereken sonuç şudur: sosyal bilimlerin bugünkü durumunda, her yerde psikanaliz ve psikoloji arasında kesinlikle çok derin bir ortak yaşama tanık oluyo-

layan nörologların çalışmalarına dayanan Wallon bir anlamda biyolojik, nörolojik vb olgunlaşma evrelerinin varlığını ve psikolojik olgunluk evrelerinin varlığını yan yana getirmiştir. Bunları yan yana ve birbiriyle ilişkili duruma getirmiştir yani esas evrelerin gerçekten çakıştığını saptamıştır. Bu arada çok eğlenceli bir ayrıntı da şudur: ayna evresinin temel önemi üstünde ilk duran odur; Lacan'ın onun bu önemli tespitte bulunmasını asla bağışlamamış olduğunu söylemeye dilim varmıyor ama her halükârda her zaman sessizce geçirmiştir bu olguyu.[13] Çünkü psikanalistlerin ya da psikiyatrların bütünüyle psikanalitik ya da psikiyatrik olmayan metinler okudukları da olur. Birisi ona "ama sizin şu ayna evrenizi daha önce Wallon anlatmış" dediğinde tarihe geçen öfkesini kusmuştur ve bu öfke hak ettiği kadar tanınmış olsaydı en azından Zafer Anıtı sarsılırdı. Burada önemli olan psikoloji ve psikanaliz arasında gerçekten başka bir buluşma taslağının çizilmiş olmasıdır. Bir yandan psikanaliz içinde, öte yandan psikoloji içinde ortaya çıkan gelişme tipinin yapısıyla ilgili bir buluşma. Psikanalizde ve psikolojide büyük olasılıkla evreli bir diyalektik gelişme söz konusudur ve Wallon bu buluşmanın kuramcısıdır. Asla psikanalizden söz etmemesine rağmen aslında yapıtlarında –psikanaliz kavramlarının dolaşmaya başlamasıyla birlikte birçok kuramcı yararlanmıştır yapıtlarından– psikanaliz ve psikoloji arasındaki kuramsal yakınlaşmayı sağlayacak unsurlar vardır.[...]

Psikoloji ve psikanaliz arasındaki üçüncü buluşma üçüncü bir alanda gerçekleşir: toplumun kendisinin alanında. Bu kesinlikle en ilginç noktadır. Ben burada sadece Tort'un dile getirdiği düşünceleri ve Lacan'ın mevcut psikanaliz karşıtı eleştirisini sosyal uyarlanma psikanalizlerinin eleştirisi gibi nitelediği dönemdeki düşüncelerini geliştiriyorum. Burada her şey toplum alanında olup bitiyor. Ve bu, buluşmanın iki özdeş koşulunu gerektirir: psikanaliz tarafında ve sosyoloji[14] tarafında. Meselelere psikanaliz açısından bakalım. Freud'un gerçeklik ilkesi dediği şeyin kuramsal yorumuna dayanır bu. Bu bağlamda ayrıntılı tarihsel bilgiler vermek istemiyorum, gereği yok bunun –olabilir bu, çok önemlidir– ama işin özü şudur: gerçeklik ilkesi yavaş yavaş toplum gerçekliğinin bir temsilcisi gibi yorumlanmıştır, yani psikanalizin konusu, küçük çocuğun, biyolojik varlığın ve içinde yaşadığı ve daha ilk andan başlayarak yaşamını ve yaşamıyla birlikte eğitiminin normlarını yani toplumun ona ailesi, özellikle annesi aracılığıyla öğrettiği kuralları, biçimlenen kuralları, öncelikle beslenme düzenini yani meme emme saatlerini öğrendiği, kaka, çiş yapma vb disiplinini aldığı toplumsal ortamın

sonucu şeklinde yorumlanmıştır; ve bu böyle gider. Gerçeklik ilkesi toplumdur ve burada söz konusu olan maddi gerçeklik, çocuğa yiyecek verme olgusu vb değil, yakın aile çevresinin çocuğa aktardığı, empoze ettiği normlardır ve bu normlar toplumun kendisinin gerekli düzenlemeleridir. Böylece her şey Oedipus zamanındaki gibi olup biter; özellikle Sartre'ı ilgilendiren bu Oedipus dönemi çocuğun gerçeklik ilkesini içselleştirdiği, yani toplumun empoze ettiği kuralları kendi hesabına yazdığı –sembolik bir örnek verecek olursak, sadece çiş yapmamak gerektiğini bildiğinden çiş yapmadığı– dönemdir. Onu bilir ve bu "üstbenlik"tir. İşte ayrıntılı bir örnek. Kısacası, bu andan başlayarak çocuğun yaşamına egemen olacak olan psişik mekanizmanın temeli onun gelişimini tümüyle açıklar: tüm bağlı öteki psişik mekanizmaların devreye girmesini yönlendiren üstben sadece belirli bir dönemdir ve bu dönem nörolojik olgunluğun, hareket ettirici olgunluğun, görsel olgunluğun, biyolojik olgunluğun, psikolojik olgunluğun buluştukları dönemdir ve ayrıca bu dönem çocuğun yaşamak için kendisine empoze edilen sosyal zorunlukları ve bu sosyal zorunluğun biçimlerini içselleştirdiği bir dönemdir. Ve bu çok önemlidir, öncelikle çünkü tam bir psikanalizin anlamı yorumunu ve sonra da uygulamasını, aynı zamanda da psikanalizin kendisiyle ilgili son derece tuhaf kuramsal bir düşünceyi gerektirir. Bu durumda, psikanalizin konusu gerçekten bireyin ve sosyal ortamın etkileşiminin ürünüyse, psikanalizin konusunu öncelikle bireyin biyolojik itkilerinden hareketle ve daha sonra da bireye yakın çevre (baba ve anne ve özellikle ona soyadını veren babanın üstün psişik mekanizmasının egemen olduğu, yiyecek veren, emir veren, evi çekip çeviren, onu dışarıya karşı koruyan, toplumda belirli hukuksal duruma sahip hukuksal bir şahsiyet olan anne) aracılığıyla empoze edilen sosyal kurallarla düşünmek gerekiyorsa; psikanalizin konu olarak ne olduğunu bilmek için her şey burada olup bitiyorsa hem biyolojiden hem de toplumun biliminden yararlanmak gerekir. Ama –bu son derece önemli bir sonuçtur– bu demektir ki psikolojinin konusu gerçekten toplumda bulunabilir ancak. Sartrecı yorumları okursanız eğer, [...]bunların çok önemli olduklarını görürsünüz çünkü bu *praxis*'tir, bireysel tasarı toplumun içine sokulur. Ama şunu da söylemem gerekir ki, bu Sartre'ın epifiz bezidir, yani sınırları kesinlikle belirlenemeyen, olabildiğince küçük, sonsuz küçük buluşma noktasıdır – ama nihayetinde bir yerlerde bir buluşma noktasının olması gerekir. Sadece bulunduğu yer burasıdır, Descartes için bütünüyle epifiz bezinde bulunuyordu[15]. Bu bölgede –bir çakışma noktasının bulundu-

ğu bir bölge tanımlanıyor– olup biter her şey, bireysel tasarı burada sosyal *praxis* olur ve bu özellikleriyle üstlenilir vb.

Bunun önemli pratik sonuçları vardır. Bu önemli pratik sonuçlar göz önündedir, Lacan'ın Amerikan psikanalizi dediği bütün psikanalizde gün gibi ortadadır; bu Amerikan psikanalizi gerçek anlamda toplumsal ortama uyum psikanalizidir hatta psikanalizin zıddıdır. Eğer gerçekten, gerçeklik ilkesi toplumun, yakın aile ortamı aracılığıyla bireyin kendisinin üstben biçimiyle yinelediği birey üstündeki normlarının müdahalesinden başka bir şey değilse o zaman analitik tedavi sadece birey ve toplum arasındaki bir müzakere olur: her hassas müzakere gibi her şeyi ayarlayacak olan psikanalistin aracılığına ve yardımına ihtiyaç duyulan bir müzakere; her şeyi ayarlarken şöyle düşünecektir tabii ki: şu zavallı çocuk, toplum çok ağır geliyordu, toplum ezdi onu yani ben'i üstben'i tarafından ezildi. Ben çok zayıftı, güçlendireceğiz onu: bu tamamiyle ben'in savunma sistemleri psikanalizidir ve dünyadaki en büyük kuramcısı Bayan Anna Freud'dur ve kendisi Lacan'ın kişisel düşmanlarından biridir... yani kişisel değil, kuramsal olarak kişisel... Lacan ona kendisi için kuramsal bilincin değil kendi kuramsal bilinçdışında kuramın varlığının bir unvanı olan niteliği mal etmemiştir asla: "dâhi işkembeci" adlandırması. Lacan Melanie Klein'a dahi işkembeci diyor[16]. Ve Bayan Françoise Dolto'ya da işkembeci diyor. Ayrıca sadece dişil biçimi olan bu niteleme sıfatı çok ilginçtir. Henüz dâhi değil ama olabilir. Her halükârda Bayan Anna Freud dâhi değildir, hele hele işkembeci hiç değildir çünkü ancak işkembeci olarak dâhi olabilir: işkembeci bile değildir sadece selofana sarılmış et satar. Ve Bayan Anna Freud'un sattığı eti sadece Basın selofanı altında alabilirsiniz yani *Ben'in Savunma Mekanizması*[17] ya da *Çocuk Psikanalizi*[18] adıyla bilinen yapıt. Bu yapıtlarda güçlendirilmiş analitik kavramlar biçiminde –nedenini birazdan göreceğiz– o küçük kuramını güçlü hadımlık takıntılarıyla sunmuştur; Freud'un kızı olan bu resmi psikanalist psikanalizin, psikanaliz dünyasının tip aile annesi olma ihtiyacını hissetmiştir [...]ve analitik kültür dünyası da böyle kabul etmiştir onları. Burada toplum yoktur tabii ki. Ama deyim yerindeyse hiç utanma sıkılmaları olmayan ve uluorta toplumdan söz eden insanlar vardır: bu bütünüyle Amerikan psikanaliz akımıdır, bütünüyle Amerikan antroploji akımıdır vb... ve de yer verdikleri tekniklerin... Bu eğilimin temsilcisi, temsilcilerinden biri Alexander'dir[19]. [...]Günün birinde Alexander'in bir kitabına göz atarsanız –daha kötüleri vardır. Onun iyi bir tanık olduğu düşünülebilir, iyi bir Freud kültürüne sahiptir –bu konuların genellikle

somut kurumlar içinde vülgarize edilmiş olarak açıklanmış olduğunu görürsünüz, bunlar spekülasyonlar olarak kalmaz. Bilmiyorum hiç *Le Monde*'un beşinci ve altıntı sayfalarını okudunuz mu. *Le Monde* –zaten bilemiyorum, ne gibi düşüncelerle yayımlıyor böyle şeyleri (belki muziplik olsun diye, umarım öyledir ve bu gibi şeylerin muzip düşünceler olmadan nasıl yayımlanabileceğini anlayamıyorum) –bugün büyük bir gelişme gösteren bir kurumun raporlarını yayınlıyor– hemen şunu da söyleyeyim ki, tek yayın organı o değil bu bağlamda, çünkü Fransa ve Paris'te bu tür birçok yayın organı var ama en ünlüsü odur diyelim, her halükârda en çok tanınan ve satılan, kolayca satın alınabilen yayın organı... Çünkü *Le Monde*'un özel muhabiri toplantıların yapıldığı ve yöneticiler düzeyinde ve bir şirketin yöneticileri ve çalışanları arasında ortaya çıkabilecek psikolojik zorlukları ortadan kaldırabilmek amacıyla büyük sanayi kuruluşlarının yöneticilerinin eğitildikleri Jouy-en-Josas'a gidebilir. O zaman sorun yakın sosyal çevreye yeniden uyarlanma sorunu olur ve kullanılan tekniklerin tümü bu analitik tekniklerdir.[...]

Dolayısıyla böylelikle gerçekten var olan, pratiğe geçen ve gerçeklik ilkesinin, dolayısıyla üstbenin, dolayısıyla psikanalizin konusunun kuramsal kavramının pratik kullanımını temsil eden bir teknikler dizisinin yolu açılmıştır. O zaman bizi kuramdan sonra en çok ilgilendiren, meselenin kuramsal sonuçlarıdır. Gerçeklik ilkesinin yani psikanalizin temel konusunun toplumda aranması düşüncesi kabul edildiği andan itibaren psikanalizin kendisini ve kavramlarını daha önceki kuramsal sonuçtan hareketle rölativize etmeye çalışan antropolojik özellikli psikanalitik kuramların ortaya çıktığı görülür. Karşımıza psikanalitik girişimler çıkar ve bunların açıklamak istediği düşünce şudur: Psikanalitik kavramlar bir psikanalitik konuya bağlıdır ve bunun kökenini biyolojik bir varlık (küçük çocuk) ve belli bir toplum arasındaki ilişkilerde aramak gerekir; psişik mekanizmaların devreye girmesi olan üstben bu toplumun ve yapısının toplumsal kurallarının içselleşmesini gösterir. Dolayısıyla bizim Freud'un kavramlarıyla ilgilenmemizin nedeni onun Viyanalı olması, belirli, tarihsel bir biçime göre yapılanmış, bireylerine toplumun ekonomik-politik-sosyal yapısının yansıması olan ve yakın çevrede, epifiz bezinin tanıdığımız aile biçimini aldığı noktada somutlanan belli hukuksal kurallar empoze eden ataerkil bir toplum olan Batı toplumunda yaşamış olmasıdır. Ama bu aile biçiminin geçerli olmadığı toplumlar da vardır ve bu toplumlardaki epifiz bezleri bizimkilerden farklıdır: dolayısıyla başka bir epifiz bezi kuramı yani genel bir olasılık kuramı yani epifiz bezinin so-

mut dönüşümlerinin biçimi olan bir kuramı geliştirelim. Bu kuramı bize veren Malinowski'dir: her toplumun hak ettiği kompleksleri, hak ettiği psikanalistleri vb bulduğu Amerikan psikanalitik girişimi akımıdır bu. Ve bizi kendi konusu olduğuna göre epifiz bezinin genelleşmesi uzmanı olmaya başlayan Lévi-Strauss aracılığıyla şaman kuramı içinde neler olduğunu anlamaya götürebilir. Ona göre ilkel toplumdaki şaman ve psikanalist aynı şeydir, psikanalistin toplumdan aldığı misyonun aynısını şaman ilkel toplumdan alır: toplumun deli ya da hasta ilan ettiği birinin tedavisi aracılığıyla toplumun kendisiyle olan çatışmalarını sembolik olarak yok etmek. Lévi-Strauss'un *Anthropologie structurale* (Yapısal Antropoloji) adlı yapıtının şaman kuramı bölümünü okuyabilirseniz, rica ederim okuyun bu bölümü, orada bu varsayımların bulunduğunu ve uygulandığını göreceksiniz ve bu düşüncenin içinde yer aldığı alanı değerlendirebileceksiniz anında.

İşte psikanaliz ve psikoloji, psikanaliz ve biyoloji [ve nihayet] psikanaliz ve toplum arasındaki buluşma alanları, bunların kuramsal ve pratik sonuçları. Günümüzde başka bir buluşma alanı da vardır kesinlikle, psikanaliz ve felsefe arasındaki buluşma alanıdır bu. Yani psikanalizden alınan bazı temalar ve bunların mevcut felsefeler tarafından işlenmesi arasındaki bazı temalar. Politzer'den söz ederken yeterince üstünde durdum bunun ve bu konuya geri dönmek gereksiz. Sadece şunu söylemek istiyorum ki belirtmiş olduğum üç buluşma psikolojide, sosyolojide, antropolojide psikanalitik kavramların ya da psikanalizde psikolojik, biyolojik, nörolojik ya da sosyolojik kavramların kullanılabilmesi olasılığıyla hukuksal ve kuramsal olarak doğrulanabilirler. Bir başka deyişle şimdiye kadar analiz ettiğim üç buluşma biçimi kavramlar düzeyinde yer alırlar yani psikanalize başka disiplinlerin getirmiş olduğu kavramsal düzeyde karşılıklı işlevlerdir bunlar. Karşılıklılık esasına dayanmayan bir buluşma yoktur. Şimdiye kadar söz konusu olan psikanaliz ve disiplinler arası etkileşim kavramlarını içerir.[...]

Şimdi söyleyeceklerim kavramlarla ilgili değil. Psikanaliz ve felsefe arasında değişecek olan kavramlar değil. Bunun somut anlam olduğunu söyleyeceğim. Daha doğrusu karşılıklı ilişki şu şekilde olacaktır: ana hatlarıyla bakıldığında psikanaliz felsefeye somut olanı verecektir, felsefe de psikanalize kavramları verecektir. Şu şekilde gerçekleşecektir bu alışveriş: felsefe psikanalize, eğer tedavinin kuramsal olarak kör pratiği içinde ilişkide olduğu somut olanı düşünmek istiyorsa kavramlarını felsefeden alması gerektiğini söyleyecektir. Bu çok ilginçtir: burada söz konusu olan pratiktir, oysa daha

önce söz konusu olan kuramsal alışverişti. [...]Bu alışveriş şu şekilde gerçekleşir: psikanaliz felsefeye somut olanı verir yani adını koyalım, hekim ve hasta arasındaki ikili ilişkinin durumunu: bu psikanalizin felsefeye verdiği konudur. Ve buna karşılık felsefe de psikanalize, felsefenin psikanalizin gerçek objesi ve özü gibi gördüğü şeyi düşünebilmesi için gerekli kavramları verecektir. Alışveriş, verme ve karşılığında alma ama bu alışverişte taraflardan biri kendi kuralını empoze eder: felsefedir bu ve şöyle der[psikanalize]: "Sana statünü söyleyeceğim, sen bana pratiğini veriyorsun, ben sana kavramlarını veriyorum ve tamam iş bitiyor, artık söz etmiyoruz bundan." Bu "tamam iş bitiyor, artık söz etmiyoruz bundan" lafı Politzer'in söyleminden sonra Sartre'ın, Merleau-Ponty'nin söylemidir. Bu "tamam iş bitiyor, artık söz etmiyoruz bundan" lafı felsefi bir kavramdır, bu kavram içinde tedavinin psikanalitik deneyinin gerçekleri gelişmiştir. Bu tedavinin psikanalitik deneyimi gerçekliği esasen hekim ve hasta arasındaki ilişkidir. Aynı zamanda da Lacan düşüncesinin temel noktasıdır. Şunu söyleyebilmek için aydınlatılması gereken temel noktadır: işte, gerçekten olup biten budur yani hekim-hasta ilişkisinin felsefi yorumunun kuramsal bir ikiyüzlülük olduğunu göstermek için... felsefenin bu gerçekliği felsefi olarak hazmedebilmek amacıyla onu tahrif etmek zorunda olduğunu göstermek için... Bu, Lacan'ın tedaviyle ilgili temel kanıtıdır. Felsefe, felsefi olduğunu gösterebilmek için gerçeklik deneyimini, analitik pratiğin kendisinin deneyimini tahrif etmek zorundadır. Bu kuramsal sahtecilik nasıl gerçekleşiyor? –Özür dilerim oldukça kaba bir sözcük bu ama bütünüyle kuramsal bir kabalık bu. Şu postulat aracılığıyla gerçekleşiyor: hekim-hastalık ilişkisi içinde, tedavinin ikili ilişkisi içinde söz konusu olan sadece başkası için olan'dır, sadece iki süje arasındaki iletişim durumudur yani çağın en önemli büyük akımlarından biri olan ve modern tarihin birçok çeşmesinden akan varoluşçu, personalist vb akım olduğu söylenebilecek şeyin temel kavramı. Tabii ki bu bağlamda Politzer'in rolü çok belirleyici olmuştur çünkü bu kavramları bulan odur. Politzer üçüncü şahısta bilgiyi birinci şahısta bilginin karşısına çıkardığında, her şeyin hasta ve hekim arasında olup bittiğini ve bunun bir dram olduğunu söylediğinde burada gerçekten sadece efendi ve köle ilişkisini hatırlatan bir durumda iki süje arasındaki iletişim durumu söz konusudur. [...]Bir buçuk yıl önce sanıyorum Sarthe'ın küçük bir kenti olan Bonneval'de[20] bir kongre yapılmıştı; bu bağlamda ilginç olan kente hâkim muazzam bir binaya uzaktan bakıldığında büyük bir şato vardı karşınızda sanki çünkü düm-

düz bir yerde bulunuyordu bina; uzaktan farkediyordunuz: bir psikiyatri kliniği. Sanıyorum kliniğin yakınlarında küçük bir belediye binası vardı ve bu klinikte Henri Ey[21] hüküm sürmektedir; Ey'in Fransız psikiyatri tarihindeki yeri Bergson'un aynı dönemdeki Fransız felsefe tarihindeki yerine benzetilebilir diyeceğim geliyor ama bu ona haksızlık olur çünkü olağanüstü pozitif bir rol oynamıştır o; oynamıştır diyorum ve özür diliyorum bunun için ama doğrudur bu, bir kere Fransız psikiyatrisinin ilk ve en büyük hocası olmuştur, Fransız psikiyatrisi bağlamında öğrettiklerinde Fransa sınırlarının dışına taşan bir şeyler vardı. Henri Ey'in psikiyatriyle ilgili kuramsal alanda Fransız taşracılığına karşı mücadelenin bir kahramanı olduğu söylenebilir. Fransız psikiyatrisine özellikle bir yerlerde Jackson[22] diye birinin yaşamış olduğunu öğretmiştir; yeri bilinmiyor ama yaşamıştır böyle biri, bir şeyler yazmıştır, önemli şeyler yazmıştır, bunların öğrenilmesi gerekir ve bunlardan sonuçlar çıkarılabilir vb...bunları öğretmiştir.

Ey, konforlu Bonneval şatosunda yıllardan beri belli dönemlerde psikiyatri kongreleri düzenler ve bu kongrelerde öğretisini anlatır: dinamik-psişik-organik bir öğreti, gerçekten aydınlatıcı olan, Jackson etkileri taşıyan bir tür psikiyatrik Bergsonculuk'tur bu [...]. Bu kongrelere katılanlar da düşüncelerini açıklama fırsatı bulurlar. Kendisi hiç kuşkusuz genç kuşağın üstadı falan değildir. Lacan'ın çağdaşıydı çünkü ikisi de Sainte-Anne'da okumuşlardı ve arkadaşlıkları oradan başlıyordu; ve Sainte-Anne'da ayrıca aynı odada kalıyorlardı ve odanın duvarına şunu yazmışlardı: "Her isteyen deli olamaz"! Onların programı bundan ibaretti. Bir başka deyişle: deli vardır ama herkes deli olamaz.[...] Çok önemliydi bu çünkü anlamı şuydu: işi ciddiye almak gerekir, sadece negatif bir durum söz konusu değildir, pozitif durum da söz konusudur bunun içinde. Ve Lacan şu derin esini hiçbir zaman reddetmemiştir; reddetmemiştir çünkü en azından ona zaman zaman şu sözleri yinelemiştir: "He, hatırlıyorsun, değil mi ortak programımızı, sen şimdi bu 'her isteyen deli değildir"in neresindesin?' Zaman zaman Ey'in programının gerisinde kaldığını söyler –çok zor değildir programı– ve zaman zaman da, özellikle sözünü ettiğim bu son kongrede, Laplanche'in Leclaire'le birlikte yazdığı, bilinçdışıyla ilgili raporunu sunduğu ve Ricoeur'ün[23] de davetli olduğu kongrede Ey'in kendisinin önünde bunu ifşa etme muzipliğini de yapmıştır.

Fransız psikiyatrisinin birçok tanımı yanında felsefe ihtiyacıyla, muazzam bir felsefe tüketimiyle de tanınır. Genel tıptan söz etmiyorum ama her halükârda kesin olan psikiyatr ve psikanalistlerin Fransa'da felsefe pazarı-

nın en büyük tüketicileri arasında yer almalarıdır. Fransa'da filozoflar olmasaydı da felsefi yapıt yayımlayan yayınevleri yaşardı... burada şart psikiyatrinin filozofların arkasından yaşamış olmasıdır. Ricoeur çok heyecanlandırıcı bulduğum bir konuşma yaptı... yani birçok kişinin bundan söz ettiğini duymuş olduğumdan bu konuda bir şey söylemeye cesaret edemiyorum çünkü benden daha fazla duymuşsunuzdur bunları. Ama benim söylemek istediğim Ricoeur ve bu psikiyatri ve psikanaliz dünyası arasındaki buluşmanın merkezinde gerçekten iki süje arasındaki iletişim durumu felsefesinin felsefi kavramları ve tedavinin analitik eleştiri arasındaki buluşma vardı. Ne oluyor? Psikanalistler sorular soruyorlar kendilerine: tedavide, pratikte olup bitenleri düşünebilmek için hiçbir şey yoktur ellerinde. Ve dışarıdan birisi, Ricoeur gibi kültürlü, akıllı, bilinçli, namuslu, kararlı biri gelip de, içinde bulundukları açlık içinde, onlara "işte ben size mütevazı ölçülerde de olsa bir şey getirdiğimi sanıyorum" dediğinde şaşırıyorlar ve Ricoeur bunları gerçekten yaşamış biri olduğundan çok daha şaşırıyorlar ve sonuçta belki de bu tarihsel buluşmayı karakterize edebilecek tek kolektif anlaşmazlık, değiş-tokuşun pratiğe karşı bir kavram olmadığıdır –bir başka deyişle tedavinin analitik pratiğine karşı yapılan değiş-tokuş felefeden gelen kuramsal kavramlar değildir– ama bunun başka bir deneyime karşı bir deneyim olduğunu söyleyeceğim. Olay işte bu düzeyde gerçekleşmiş, inandırıcı olmuştur: deneyim alışverişi yapmışlardır. Psikiyatrlar ve psikanalistler deneylerini vermişlerdir ve Ricoeur de iki süje arasındaki iletişim durumuyla ilgili deneyimini yani belli bir ahlak pratiğinin, siyaset pratiğinin vb deneyimini vermiştir. Yaşadığı, düşündüğü kendisidir, kendi deneyimi kendisiydi, söylemi kendi deneyimiydi. Değiş-tokuşu yapılan deneydir, kavramların dışarıda kalmış olmasından çok korkuyorum. Durumla ilgili olarak söylenmesi gerekenlerdir bunlar... Sadece gülünç bir durum ya da polemik değildir bu, çok gerçek ve çok derin bir durumdur ve bizi hem psikanaliz tarafında olup bitenler konusunda hem de tabii ki söz konusu başka alanlarda sorular sormaya zorlar; yani en namuslu ve en otantik filozoflar da dahil olmak üzere bir araya gelen herkes açısından; çünkü bu özel durumda Sartre, Merleau ve Ricoeur otantiklik ilişkisi içinde her türlü kuşkudan kesinlikle muaftırlar.

Başta sözünü ettiğim bu buluşma işte bu alanda geçmiştir ve ben belli bir süre, kişisel olarak bu ilkeye göre yaşadım yani psikolojinin psikanaliz olduğu, psikolojinin bundan habersiz olduğu ama Allahtan öğrenmeye başladığı ilkesine göre; kanıt?: her yan kanıt doluydu. Ve böylece her şeyin çok iyi oldu-

ğuna, her şeyi ayarlamak için biraz kuramsal bilinç eklenmesinin yeterli olduğuna ve sonrasının geleceğine inanıldı. Bu andan itibaren bazı problemler ortaya çıkar. Birinci problem son derece çarpıcıdır: eğer gerçekten psikanaliz psikolojinin -psikolojinin ve ona bağlı bütün disiplinlerin, örnek istiyorsanız psikolojiyi alıyorum- özüyse psikanaliz alanını psikoloji alanından ayıran nedir? Psikanaliz ve psikoloji, psikanaliz ve psikoterapi, psikanaliz ve psikoterapik tıp, psikanaliz ve psikiyatri vb arasında ifade edilebilecek kuramsal farkın ne olduğu bilinmiyor. Üstadım Jean Guitton[24] bir zamanlar "her şey pembeyse hiçbir şey pembe değildir" derdi ve şunu söylemem gerekir ki bu kavram kesinlikle ona borçlu olduğum temel bir kavramdır -onun titrine saygılı olmak gerekir, insanın hocalarına karşı dürüst olması gerekir: bu kavramı kesinlikle ona borçluyum- ve bana soru sorma yetkisi veren de bu kavramla ilgili düşüncedir: eğer her şey psikanalizse hiçbir şey psikanaliz değildir, her şey psikolojiyse hiçbir şey psikoloji değildir; o zaman gerçek farklılıklar nasıl bulunacaktır? Bunlar düşsel değildir, gerçekten bir pratik farklılığına denk düşerler çünkü analitik pratik bir şeydir, psikoterapik pratik başka bir şeydir, herkes söyler bunu size. Psikoterapi yapan psikanalistler kesinlikle aynı şeyin söz konusu olmadığını söyleyecekler, hiçbir zaman aynı tekniklerin söz konusu olmadığını vb söyleyeceklerdir; psikiyatr şöyle diyecektir size: "Ama, ben, psikanalistler..., kavramlar sınırı aşmıştır ama teknikler sınırı aşmamıştır kesinlikle vb". Burada gerçek anlamda bir farklılık söz konusudur.

İkinci kuramsal problem de gene "her şey pembeyse hiçbir şey pembe değildir"e bağlıdır ama bu kez analiz ve felsefe uyumuna uygulanmıştır. Eğer analitik durum temelde iki süje arasındaki iletişim durumuyla, iki süje arasındaki iletişimin özgün durumuyla aynıysa psikinaliz ve iki süje arasındaki iletişim durumu arasında ne fark vardır? Kesinlikle düşsel olmayan, gerçek problem çünkü Sartre'ın varoluşçu psikanalizi kesinlikle ona denk düşer. Sartre psikanaliz yapmıştır, yaptığını iddia etmiştir, bir psikanaliz kurduğunu iddia etmiştir ve sadece o değildir bunu yapan. Almanya'da Binswanger[25] sadece bir filozof değil aynı zamanda bir pratisyendir. Bir varoluş psikanalizi yani kuramsal olarak hekim-hasta ilişkisi ve ilk başkası için, ilk *Mit-sein*, ilk iki süje arasındaki iletişim durumu özdeşliğine dayalı bir psikanaliz oluşturmak istemişlerdir. Bu izlenim olmamakla birlikte, ben gene de her şeyin tam anlamıyla böyle olup bitmiş olmasını isterim. Ben isterim tabii ki ama gene de her şey bu şekilde olup bitmiyor galiba; sözgelimi Laplanche'ın yazısı formeldir: psikanalitik gerçeklik içinde her şey bu şekilde olup bitmez.

Deyim yerindeyse, bu iki güçlük içinde, hem açık seçik, hem şematik olmak için problemin esasını özetledim, bu iki temel soruya sadece Lacan'ın cevap verebileceğini söylemek için. Lacan, kesinlikle uzun zamandan beri var olan birisi, yani psikanaliz dünyası için vardır, aynı zamanda felsefe dünyası için de var olmuştur: Bildiğiniz gibi *La Psychanalyse*'in birinci sayısında Lacan ve Hyppolite arasındaki bir diyalog yer almıştır[26]. M.Hyppolite uzun süre Lacan'ın seminerlerini izlemiştir. Bu seminerler -kendi kendisini üreten ebedi bir kurum- çarşamba günleri 12. 15'te Saint-Anne Psikiyatri Hastanesinin kadınlar koğusunda olurdu. Çarşamba günleri olup bitenleri yerinde görebilmek için oraya bir kez gitmeniz gerekirdi; uygun bir saat değil tabii ki, hekimler için uygun bir saattir çünkü bu saatte muayenelerini bitirirler.

Tabii ki Lacan felsefe dünyasında biraz vardı. Collège de France'taki son derslerinde Merleau-Ponty ondan alıntılar yapmıştır ama temel yapıtlarından hiçbirinde yer almaz. Lacan tarihsel bir olgudur: üstünde durmak gerekir onun. Kesin olan biz Latinler için anlaşılmaz olduğu, birtakım muammaların arkasında saklandığı, simgelerin arkasında gizlendiğidir. Yani özentici bir biçim altında gösterir kendini çünkü bu sıfatı kuramsal ve bilinçli olarak barok bir biçimde, bir yabani türü gibi kendi hanesine yazmıştır: öyle sanıyorum ki aşırı bir anlam yüklü değildir bu sözcük, onun olağanüstü bir saldırganlık, görkemli bir kötülük içinde olduğunu anlamak için nasıl bağırıp çağırdığını işitmek gerekir; gerçeküstücülükten geçmiş bir birey olarak gerçekleştirir kendisini kesinlikle. Ama gerçeküstücülük sözcüğünün kullanımı her zaman örnek bir kullanım değildir; bununla birlikte bir şeyi karşılar bu sözcük. Neyi? Size sunduğum hipotez psikanalitik ortamın kendisi nedeniyle bu saldırganlığın gerekli olduğudur. Demek istiyorum ki psikanilizin zorlukları eskiden kültür kurumlarının reddettiği psikanaliz ve analitik olmayan kültür dünyası arasındaki zorluklardı. Ve bu, analitik dünyanın kendisi içinde olup bittiğinde başka bir zorluktur çünkü burada kesinlikle psikanalizin Freud'u tanımayan insanlar tarafından anlaşılmaması değil psikanalizin onu tanıması gereken insanlar tarafından anlaşılmaması söz konusudur. Ve psikanalitik dünyanın yapılanmasının bugünkü biçimleri içinde yani psikanalitik dünyanın hukuksal, sosyal, ekonomik yapıları içinde, öyle sanıyorum ki kötülükten ve de anlaşılmaz bir şey söylüyormuş gibi yaparak kesinlikle açık seçik bir şey söyleme ama bu konuda inandırıcı olabilmek için empoze ettiği 'anlaşılmazlık' üslubuyla kendini koruma anlamına gelen kuramsal bir ikiyüzlü tavır diyebileceğim şeyden başka çıkış yolu yoktur. Öyle sanıyorum ki bu onun için

muhataplarına aptal olduklarını hissettirme biçimidir ve onlara söylediklerinden hiçbir şey anlamadıklarının doğrudan kanıtını verir: öyle sanıyorum ki onların, söylemin anlaşılmazlığı biçiminin arkasında saklanan bir şeye saygı göstermeleri için bu kanıtın dolaysızlığına ihtiyaçları vardır. Lacan'ın bir seminerine katılırsanız kendileri için anlaşılmaz olan bir söylem karşısında dua eden bir yığın insan (üstatla uzun süre düşüp kalkmış olanlar dışında) görürsünüz ya da –bu onun tavrının çok pozitif ve kesinlikle kaçınılmaz bir özelliğidir– entelektüel terorizm yöntemlerini kullanır yani insanları okuduklarını anlamadıklarına inandırmaya çalışır ve anlamamalarının nedenini de açıklar: kuramsal bir kültüre sahip olanlar bile anlayamıyorlar bunları, siz haydi haydi... Kısaca söylemek gerekirse tarihsel varlığı Lacan'ın otobiyografik nedenleri dışında doğrulanması gereken bu biçimler içinde sadece iki kelimeyle anlatmak istediğim son derece önemli, son derece ciddi bir şeyler olup biter: Lacan'ın yaratmaya çalıştığı kuramsal yapıtların belirgin özelliğinin radikallik, bilinç, kararlılık olduğu söylenebilir ve bunlar içinde kararlılık ve bilinç kuramsal içerik düzeyindedir. Demek istiyorum ki kararlı bir tiptir ve bu kararlılığı kesinlikle iradi bir karardan gelmez, söylediklerinin bir temele dayanmasıyla ilgili kuramsal bir kesinlikten gelir. Bu kararlılık negatif ve pozitif biçimde yansır. Bugün psikanalitik yoruma egemen olan iki akım olarak adlandırılması gereken şeye karşı acımasız bir mücadeleyle negatif biçimde yansır: bir yanda bilimci ya da mekanist hatta teknokratik veya teknik akım... bu, psikanalizi biyolojiye ya da psiko-fizyolojiye, nörolojiye, sosyolojiye vb bağlar yani içinde kaybolduğu konulara...; öte yanda personalist, hümanist, iki süje arasındaki iletişim durumuyla ilgili diyebileceğimiz bir akım yani bugün Fransa'da felsefi duruma egemen olan felsefi yorum akımı.

Radikal bir reddetme durumu ama radikal reddetme durumu sadece Politzer'deki gibi başkaldırının reddedilmesi değildir yani sadece bir şeyi bir kenara koyan ve daha sonra "bununla uğraşmak gerekir ama düşünmek boş değildir" diyen bir reddetme değildir. Lacan bize sadece kavramın ve kavramsızlık örneğinin işaretini vermez. Lacan şunu söylemez: kuramsal açıdan var olanı reddetmek gerekir çünkü gerçeklik başka bir şeydir. İki şey verir bize: kavram olmayan'ı verir, pardon, daha doğrusu hem kavramı hem kavram olmayanı; şunu söylemekle yetinmez: "Bunu düşünmemek gerekir çünkü yanlıştır". Şunu da söyler: "İşte gerçeklik böyle düşünülür"; ve bunu Freud'a bir dönüş ve Freud'un metinlerinin kuramsal yorumu aracılığıyla verir. Bunun üstünde çalışmak gerekir.

Bu koşullarda Lacan'ı çevirmek çok önemli kültürel bir gereklilıktir ve tabii ki sadece yazdıklarını okuyabilmek için de olsa bizi doğrudan ilgilendirir.

Lacan'ın girişimi doğruysa eğer, bu konuyla bitirmek istiyorum, bu bizi çok fazla ilgilendirir, kuramsal açıdan ilgilendirir, çok önemli nedenlerle ilgilendirir. Psikanaliz ve psikoloji arasındaki ilişkiler dolayısıyla düşündüğümüz bütün alan yani psikanaliz probleminin ortaya konduğu tüm insan bilimleri alanı söz konusu olan bütün alandır. Her şeyin psikanaliz üstüne bir düşünceye bağlı olduğunu söylemeyeceğim, açık seçik olmak için birçok şeyin psikanalizle ilgili bir düşünceye bağlı olduğunu söyleyeceğim. Niçin? Çünkü bizim için şimdi, somut biçimde gerekli olan kesinlikle psikanaliz ve psikoloji ya da sosyoloji vb arasındaki ilişkiler problemi değildir: bu problem psikanaliz, psikoloji vb arasındaki gerçek ilişkilerle somut biçimde ayarlanmıştır. Sosyal bilimler dünyasının bu yıl burada yapacağımız çalışmaya kesinlikle ihtiyacı yoktur: kesinlikle yoktur çünkü kuram ilgilendirmiyor onu, sadece olayları, sonuçlarını yaşıyor. Mevcut yapıtlar ve bunları yaratanların içinde yaşamıyor, sosyal psikoloji, antropoloji vb içinde yaşıyor ve uzun süre bunların içinde yaşamıştır. Bizi ilgilendiren kendimize sorduğumuz kuramsal sorudur. Psikanaliz ve İnsan Bilimleri dünyası arasındaki gerçek, somut, güncel olmayan ilişki nedir? Kuramsal ilişki, varsayımsal ilişki nedir? Başa dönmüş oluyorum böylelikle. Bunun için psikanalizin özünü tanımlamak gerekir. Bu dünyaya girmek için Arkhimedes'in daha uzağı görmek için istediği hareket noktası gerekir: mutlak bir nokta gerekir, kuramsal bir nokta gerekir, bir yerde bir şeyin kuramsal olarak tanımlanmış olması gerekir. Durum şudur: bence bu dünyada iki demir atma noktası vardır. Birincisi [...]Marx'ın başlattığı sorunsalın kuramsal sonuçlarıdır ama bu başka bir konudur. Öbürü, Marx'la doğrudan hiçbir ilgisi olmayan birinin olayıdır ve şöyle der: Bugün elimizde yararlandığımız kuramsal bir demir atma noktası var: bu dünyanın tümünde değil ama kesinlikle psikoloji dünyasında, psikiyatri dünyasında, psikoloji, psikiyatri vb arasındaki ilişki dünyasında, psikoloji ve psikanaliz ilişkisiyle ilgili bir dünyada; ve bu demir atma noktası psikanalizin tutarlı, kesin, geçerli kuramsal tanımıyla ilgili bir olasılıktır: Lacan bunu vermiştir bize. [...]

Notlar

1 Paris Psikanaliz Derneği kurucu üyesi Angelo Hesnard Emmanuel Regis'le birlikte Fransa'da yayımlanan psikanalizle ilgili ilk kitabı kaleme almıştır: *La psychoanalyse des névroses et des psychoses, ses applications médicales et extra-médicales* (Paris, Alcan, 1914). *L'Oeuvre de Freud* (Paris, Payot, 1960) adlı yapıtına Merleau-Ponty önsöz yazmıştır. Hesnard 1969'da ölmüştür.

2 Başka hiçbir kaynak olmadığından burada yazıya geçirilen metni aynen koruyoruz.

3 Roland Dalbiez yaşadığı dönemde çok önemli olan bir yapıt yazmıştır: *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* (Paris, Desclée de Brouwer, 1936); Dalbiez bu yapıtında yenilikçi olduğu söylenen psikanaliz tekniğini karışık bir felsefe gibi görülen Freud öğretisinden ayırmak istemiştir. Görüşleri çok etkili olmuştur: sözgelimi Paul Ricoeur öğrencisi olmuştur.

4 Louis Althusser'in temel referansı Georges Politzer'in *Critique des fondements de la psychologie* (Paris, Rieder, 1928) adlı yapıtıdır. O dönemde Editions Sociales'in yöneticisi olan Guy Besse'e yazdığı bir mektuptan anladığımıza göre kendisi Haziran 1965'te Politzer'in yapıtını yeniden yayınlamayı düşünmüştür: "Théorie" dizisi içinde "kuramsal bir önsöz"le birlikte. Althusser, Guy Besse'ten Presses Universitaires de France'ın "sadece kısa biyografik bir ekle birlikte" bir metin yayımlamayı tasarladığını öğrenince 23 Haziran 1965'te şunu yazmıştır ona: "Projeyi gerçekleştirmek için gerçekten geç mi kaldık? Sana bundan tekrar tekrar söz etmenin nedeni bu işin ne kadar *önemli olduğunun* göz ardı edilemeyeceğini düşünmemdir. Şöyle ki: Politzer'in herkesin okumak zorunda olduğu *'kuramsal önsözü'* bulunmayan metnini yayımlamak *zararlı* olacaktır. *Critique des fondements de la psychologie* üstüne başka bir zamanda, başka bir eleştirel-kuramsal bir metin yayımlasak kitabı okumuş olan kaç kişiye okutabiliriz bu metni? Herkes yapıtın kendisine üşüşecektir ve sonuç, tahmin edilebileceği gibi kesinlikle *felaket* olacaktır. *Critique* olağanüstü bir yapıttır ama yanlıştır ve son derece *idealist'* tir. Yapıtın dehası Fransa'da bundan neredeyse kimsenin kuşku duymadığı bir dönemde Freud'un ne kadar önemli olduğunu anlamış olmasıdır-hatası ise bu bağlamda yüzde yüz idealist ve kesinlikle varoluşçu bir sunuş ve eleştiriye yönelmiş olmasıdır. Sartre ve Merleau'nun yapıttan bildiğimiz sonuçları çıkarmalarının nedeni bir yanlış okuma değildir: bunun nedeni ne yazık ki Politzer'in *sadık bir okuması*'dır: Sartre'ın tek üstadı Politzer'dir, tek gerçek üstadıdır (ne kadar paradoksal gözükürse gözüksün Bergson'la birlikte odur! Onda Husserl etkisi, kendisinden birçok terim almasına rağmen çok daha yüzeyseldir)." Sonuç olarak Politzer'in kitabı 1967'de PUF'ten çıkmıştır.

5 "Lacan Derneği" Haziran 1953'te Daniel Lagache tarafından kurulan Fransız psikanaliz derneğidir; eskisi Paris psikanaliz derneğidir: 1926'da kurulmuştur ve o dönemde Sacha Nacht tarafından yönetilmiştir.

6 *Revue de psychologie concrète'* in iki sayısı 1929'da çıkmıştır.

7 Aslında söz konusu olan Jean Laplanche ve Serge Leclaire'in Bonneval kolokyumundaki raporlarıdır ve Althusser'de bu raporun ithafsız bir ayrı basımı vardı: J. Laplanche ve S. Leclaire: "L'inconscient. Une étude psychanalitique", *Les Temps Modernes,* Temmuz 1961.

8 Büyük olasılıkla söylenmiş olan uygun yazım "psikanaliz"dir. Bununla birlikte Louis Althusser'in aslında söylemek istediği "somut psikoloji"dir.

9 Dinleyen kişinin yazımı ve notlarına göre kesinlikle "sosyoloji". Bununla birlikte Louis Althusser'in burada "psikoloji" demek istediği düşünülebilir.

10 Freud'un analiz ettiği Abram Kardiner "kültüralist" akımın temsilcilerinden biridir. Sözgelimi Fransızca bir yapıtı okunabilir: *L'individu dans sa société,* Paris, Gallimard, 1969 ya da *Mon analyse avec Freud,* Paris, Belfond, 1978.

11 Yazıma göre kesinlikle "psikoloji". Althusser'in burada "psikanaliz" demek istediğini düşünebiliriz.

12 Aslında Viyana kökenli olan René Spitz, Paris Psikanaliz Derneği'nin çalışmalarına aktif olarak katılmış, daha sonra ABD'ye göç etmiştir. Süt bebeği ve çocuğun annesinden ayrı, uzun hastane yaşamı sıkıntıları üstüne çalışmalarıyla tanınır. Sözgelimi Fransızca *La Première Année de la vie de l'enfant*, Paris, PUF, 1963 okunabilir.

13 Louis Althusser burada "Comment se développe la notion de corps propre chez l'enfant" (*Journal de Psychologie*, Kasım-Aralık 1931) adlı yazıya gönderme yapıyor; Henri Wallon bu yazıda "ayna deneyimi" kavramını geliştirmiştir –*Les Origines du caractère chez l'enfant* (Paris, Bovin, 1934) adlı yapıtına da almıştır aynı yazıyı–. En önemli bölümleri yayımlanmamış olan bu metin 1938'de Lacan'ın, Wallon'un yönettiği *Encyclopédie française*' in VIII. Cildine ("La Famille") katkısı çerçevesinde tekrar yayımlanmıştır. Temmuz 1949'da Zürih Kongresi'nde ünlü "ayna evresi" ("Ben'in işlevinin oluşturucusu olarak ayna evresi"; *Ecrits* adlı yapıtında yinelemiştir, s. 93-100) anıştırmasında Lacan gerçekten de Wallon'a hiçbir gönderme yapmamıştır.

14 Yazıma göre kesinlikle "sosyoloji". Louis Althusser burada "toplum" demek istemiş olabilir.

15 "Epifiz bezi" Descartes'a göre beynin "ruhun bedenin bir bölümüyle daha özel bir birleşmesinin gerçekleştiği" noktasıdır.

16 Lacan adını anmadan "işkembeci ve dâhi kadın" diyor Melanie Klein'a (*Ecrits*, s.448).

17 *Mécanisme de défense du moi*, Paris, PUF, 1985 (11. bas).

18 *Psychanalyse des enfants*, Paris, PUF, 1981 (4. bas.).

19 "Amerikan Yeni Freudculuğu"nun temsilcisi Franz Alexander 1931'de "Chicago Institute for Psychoanalysis"i kurmuştur. Fransızca *La Médecine psychosomatique* (Paris, Payot, 1962) adlı yapıtı okunabilir.

20 30 Ekim-2 Kasım 1960 arasında Bonneval'de gerçekleştirilen kolokyum (bildirileri *VI. Colloque de Bonneval: l'inconscient*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966 içindedir.

21 Lacan'ın Saint-Anne'daki çalışma arkadaşı ve dostu Henri Ey René Laforgue'dan sonra psikiyatri ve psikanaliz arasında benzerlikler bulmaya çalışan "L'évolution psychiatrique" grubunun yöneticisi olmuştur. 1933 yılında getirildiği Bonneval psikiyatri kliniği yönetimini 1970'e kadar sürdürmüştür.

22 J.H.Jackson (1835-1911): Özellikle epilepsi ve afazi üstündeki çalışmalarıyla ünlü ve daha genel olarak da düşünce ve beyin arasındaki ilişkileri araştıran ünlü İngiliz nörolog. Henri Ey daha çok psikiyatride "Yeni Jacksoncu" akımın başlıca temsilcilerinden biri olarak tanınır.

23 Daha fazla ayrıntı için bkz. E. Roudinesco, *La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, C. 2, s. 317-328, Paris, Seuil, 1986 ve *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, s. 383-403.

24 Yazımda sadece "üstadım J" sözcükleri vardır.

25 1908'den başlayarak Viyana Psikanaliz Derneği'nin üyesi olan Ludwig Binswanger 1911-1956 arasında İsviçre'deki Bellevue senatoryumunu yönetmiştir. Çok büyük ölçüde fenomenolojinin etkisinde kalmıştır ve "varoluşsal analiz"i ("Dasein-analyse") bulmuştur. Fransızcada şu yapıtları okunabilir: *Le Rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954 (Michel Foucault'nun önsözüyle): *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Paris, Gallimard, 1981; *Mélancolie et manie: études phénoménologiques*, Paris, PUF, 1987.

26 *La Psychanalyse*, no.1. "Sur la parole et le langage", Paris, PUF, 1956. Lacan'ın *Ecrits* adlı yapıtında da vardır bu metinler, s. 369-399 ve 879-887.

DAS UNBEHAGEN
IN DER
KULTUR

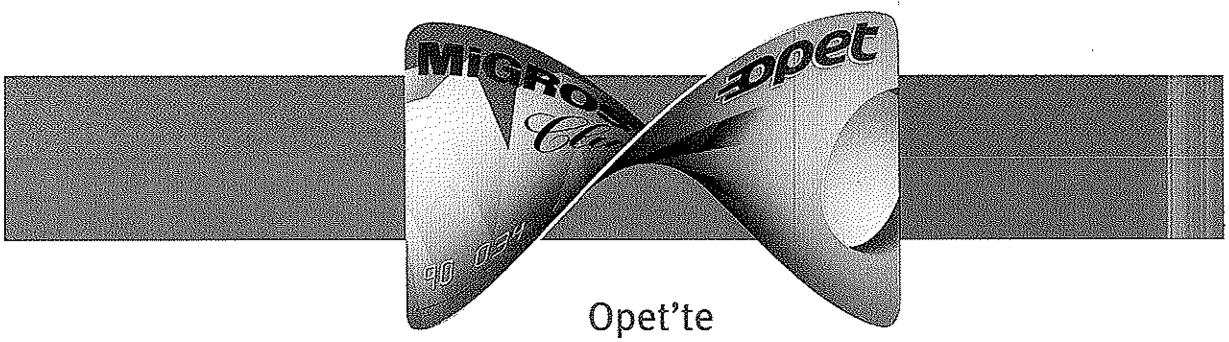
VON

SIGM. FREUD

1.—12. Tausend

1930
INTERNATIONALER
PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
WIEN

Uygarlığın Huzursuzluğu'nun ilk baskısı


MiGROS
opet

Kültürde Bakış

MELTEM KÜTAHNECİ

I. Giriş: Kültür[1], Freud'dan Lacan'a

Kültür sınırsız hazzın dışlanması üzerinde temellenir: Bu Freud'un *Totem ve Tabu* ve *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda savunduğu tezdir. Bu ilk metinde Freud, toplum bağlarını kurmak ve oradan, topluluk içinde yaşamak için, insanın dürtülerinin mutlak bir doyumunun yasaklanmasının zorunluluğu üzerine konuşur. Totemik yasaların inşası bu yasaklamayı sağlamlaştırmak içindir.

Totem ve Tabu mitinde, müttefik kardeşler, ilkel kalabalığın babasını (totem hayvanını (le père de la horde primitive) öldürüp, yiyip tüketince, onuru kırılan baba ile bağlantı kurma arzusuna yol açan bir suçluluk bilinci hissetmeye başlarlar. Bu suçluluk duygusu, totemik dini ve ona eşlik eden iki temel tabu doğuracaktır: Totem hayvanını öldürme tabusu (babanın temsilcisi) ve ensest tabusu (babanın haz nesnesi olan kadınlarının temsilcisi). Totemik yasalar böylece, temel cinayet suçluluğundan kaynaklanan bir cezalandırılma ihtiyacından doğar ve bu yasalar bireyi saldırgan (babayı öldürme) ve cinsel (anne ile yatma) dürtülerini bırakmaya zorlar. Freud'a göre, bu bilinç sadece totemik dinin değil, aynı zamanda da toplumun kaynağını oluşturur: "Toplum bundan böyle ortak bir yanlış, ortak işlenen bir suç üzerine; din, suçluluk hissi ve pişmanlık üzerine; ahlak, bir taraftan bu toplumun gereksinimleri üzerine, diğer taraftan da suçluluk hissinin ortaya çıkardığı kefaret ihtiyacı üzerine dayanır"[2].

Freud ikinci metin olan *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda, kültürün kurulması için zorunlu olan ve her bireyin payına düşen dürtüsel vazgeçme üzerine olan tezini yeniden ele alır. Freud, toplumsal bağlılığı devam ettirmek için,

insanın saldırgan ve cinsel dürtülerini kısıtlayan kültürün kendisinin birey bazında üyeleri ile nasıl çatışmaya girdiğinin üzerinde durur. Ona göre, insan kendi temayülünü takip etseydi, "kendi akrabasının sırtından kendi gereksinimini tatmin edebilir, ölçüsüzce onun çalışmasını sömürebilir, onun rızası olmadan cinsel anlamda onu kullanabilir, mallarına el koyabilir, onu aşağılayabilir, ona acı yaşatabilir, ona işkence edebilir ve onu öldürebilirdi"[3]; böylece toplumsal yaşamı imkânsız kılardı.

Fakat kültür ve birey arasındaki çatışma kendi karşıtını birey psişesindeki çatışmada bulur, ki bu da Freud'un gelmek istediği noktadır: Dışsal otorite üst-benin gereksinimleri tarafından psişizmde cisimleştirilir; bireyin kişisel ilgileri ben tarafından savunulur. Bundan dolayı, insandaki huzursuzluk kültürdeki huzursuzluktan ileri gelir, zira burada üst-benin gereksinimleri ile karşılaşıp, bireyi suçluluk hissinin altında bırakacak olan arzunun aralıksız ortaya çıkışı söz konusudur. Bu arzu, herkes için, Anne ile bütünleşmek ve bu bütünleşme üzerinden kendi kökensel eksikliğini aşmak üzerine kuruludur. Yine de, her zaman *par excellence* bir öteki vardır, ki çocuğun imgeleminde babayı temsil eder, anne bedenini yasaklayan yasayı taşır ve böylece tamamlanmanın hazzını ve çocuk tarafından aranan bütün iktidarını yasaklar. Onun içindir ki baba katli, en eski istek olarak kurulur. Freud zaten Totem ve Tabu mitini bu tuhaf öldürme arzusunu açıklayabilmek için kurmuştur: müttefik kardeşler, hazzın sınır tanımadığı ve bunun yanında ötekilerin hazzını da sınırlayan kalabalığın babasını öldürürler. Totem o günden beri, bu tür istisnai bir yer edinmek için yasak getiren ve imrenmeye değer bir hazdan bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak yoksun etmelerini sağlayan yasa olarak ortaya çıkar.

Lacan, Freud'un uygarlığın temeli olarak sınırsız hazzın dışlanması üzerine olan tezini yeniden ele alır ve nesne *a*'yı kavramsallaştırarak, bireyde arzunun nasıl ortaya çıktığını yorumlar[4]. Bu "arzuya neden olan" nesne, kastrasyon süreci esnasında[5], Öteki'nin[6] ya da, başka bir deyişle, Anne'nin bedeninden kopup düşen nesnedir. Gerçeklikten kendini dışlayarak düşen bu nesne simgesel düzeni mümkün kılan ve onun temsiline izin veren bir eksiklik, bir boşluk bırakır. Özne simgesel sisteme, kültüre bu boşluğun etrafında söylemini organize ederek girer. Bundan dolayıdır ki Lacan otorite söylemini (*discours du maître*) toplumsal bağı kuran söylem olarak gösterir, zira bu söylemde nesne *a* (*l'objet a*), öznenin kültüre girme işleminden arta kalan nesnedir. Bununla birlikte, arzunun nesnesi olan bu "artık", bir yan-

dan kültürden dışarı çıkartılırken, öbür yanda da arzunun ortaya çıkmasıyla birlikte bu kültürün bir parçası haline gelir. Böylece yasalar arzunun imkânsız tamamlanmasını sınırlamak için dile getirilir.

Lacan'a göre kalabalığın babasının sınırsız hazzı[7] ulaşılamazdır; fakat bu, insanların yasaklayan yasası yüzünden değil, dilin zorunlu olarak bir eksiği, hazzın kaybını imlemesinden kaynaklanır. Bu aynı zamanda özneye, aklına gelen her şeyi söylemeyi emreden psikanalizin temelindeki kuralla birlikte gözlemlediğimiz şeydir. Psikanalizin her şeyi söyleme üzerine olan emri başka bir taraftan özneye verilen haz duyma emri diye de yorumlanabilir; ve bu, insanın istese de aklından her geçeni söyleyemeyeceğini, hazzın özünde imkânsız olduğunu gösterme amacıyla verilir, zira konuşma olayının kendisi bir eksiğe işaret eder; çünkü simgesel anlamda konuşmak her şeyden öte eksik olanı temsil etme eylemidir. Yasak bu yüzden bir yasa olayı değil, bir yapı olayıdır. Burada bizler Freudcu mantığın nasıl Lacan tarafından tersine çevrildiğini görüyoruz: Herkesin yasanın altına girmesi babanın hazzını yasaklamak için değildir, tersine bu haz, imkânsız olduğundan yasaklanmalıdır.

Ölüm deneyiminin ve travmatizmin gösterdiği gibi, dünyanın bir bölümü dille benimsenemez. Bu Lacan'ın "Gerçek" kavramı (*Réel*) ile dile getirdiği şeydir. Gerçek[8] imkânsızdır; çünkü Gerçek'in imgeleşmesi ya da simgeleşmesi olanaksızdır. Bu demek oluyor ki dünyanın, gösterenler (*signifiant*) tarafından tam açıklanması olanaksızdır, bu açıklamanın bir bölümü her zaman elden kaçar. Bu sindirilemez bölümün temsilcisi, öznenin, arzusunun itişinde aradığı "nesne *a*"dır. Bu yüzden bu nesne aynı zamanda dürtü nesnesi olarak da adlandırılır. Yani dürtü, kendi devri üzerinden tam doyumu ya da başka deyişle hazzı yakalamak için nesneyi elde etmeye uğraşır. Fakat Lacan'ın da bize dediği gibi, bu dürtü nesnesinin hangi nesne olduğunun hiçbir önemi yoktur. Bu yüzden Lacan, bu nesneyi alfabenin herhangi bir harfi ile, örneğin "a" harfi ile adlandırır. Sonuçta bir paradoks ortaya çıkar; dürtü bu nesne *a*'ya erişmeye çalışsa da, amacı bu nesneyi elde etmek değildir; tıpkı onu yüceltme olayında gördüğümüz gibi, ki burada dürtünün, nesnesi tarafından zorunlu olarak doyuma ulaştırılması söz konusu değildir, psişenin yaşamını devam ettirmesi, yani arzuyu garanti altına alması için, dürtünün bu nesnenin etrafındaki dönüşünü, ona hiç ulaşamadan, yani doyuma asla ulaşamadan, tamamlaması gerekir. Çünkü dürtü nesnesine ulaşırsa arama sona erer ve bu son psişenin ölümü manasına gelir.

II. Dürtüsel Yeni Bir Nesne: Bakış

Freud, bakışı bir dürtü olarak tasvir eder ve bakışın, dürtü merkezini görme dürtüsü olarak ifade edilmesinden bahseder. Yine de, Lacan'ın aksine, Freud bakışı bütün dürtüler bir bakış alanının parçası olduğu için spesifik kısmi bir dürtü diye ayırmaz; çünkü eğer bir dürtü varsa, *Id* görmek ister. Histeriğe acı çektiren görmenin psikojenik bozukluğu, görme dürtüsü olarak dürtüsel alanda bakışın rolüne verebileceğimiz örneklerden biridir. Aslında, eğer görme (*la vision*) temsili, bir sorun olarak ortaya koyulmuyorsa, histeriğin görme yeteneğini (*la vue*) kaybetmeyeceğini varsayabiliriz, zira eğer özne kör ise, gözü hasar görmemiştir. Bakış, böylece, görme yeteneğinin bir organı olan gözden farklıdır: Göz hayatın korunması konusunda yeterliyken, bakış gözden erotik nesnenin karşısında işlevini yerine getirmesi ile ayrılır. O bir haz organının taşıyıcısıdır ve bu yüzden, dürtüsel ve otoerotiktir: "Böylece bakış gözden öcünü alır [...], organın bilgisinin yerini alan estetik hazzın etkisi ile..."[9].

Dürtüsel nesnelere ait olan bakış, toplumsal bağda öznenin simgesel yerini bulabilmesi için, kendini Gerçek'in dışında bırakmak zorundadır. Didier-Weill'in dediği gibi: Eğer insan "özne olarak konuşuyorsa, bunu özne olduğunu unutarak yapar. Oysa ki, nasıl Öteki'nin kendisi üzerindeki bakışını unutamayacak olan özne kendini unutabilir ki?" Özne üzerinde konumlanan Öteki'nin bu bakışı, üst-bensel bir bakıştan başka bir şey değildir, ki bunlar gözetim ve eleştiri olarak bilinen üst-benin iki formudur ve Lacan tarafından incelikle ele alınan sırasıyla bakış ve sese denk düşen iki dürtüsel nesnedir[10].

Söze giriş insana toplumsal bir yere sahip olmasını sağlar ve bu giriş kastrasyon süreci ile koşullandırılır. Bu süreç Öteki ile (ya da Anne'den) çocuğun ayrışmasını sağlayan süreçtir. Bu iki kişinin arasına bir siper oluşturarak, Öteki'nin bakışının çocuk için kaybolmasına neden olur. Bakış alanındaki bu ayrışmayı daha iyi anlamak için *Algı Fenomenolojisi* adlı yapıtında Merleau-Ponty'nin anlattığı deneyi ele alabiliriz. Bu deney karanlık bir odada gerçekleşir; siyah bir disk üzerine yansıtılan parlak bir nokta vardır ve bu şekilde ışık demetinin sınırı ile diskin sınırı birbiriyle örtüşür. Deneyin bu ilk etabında, gözlemci beyazımtırak bir koni görür. İkinci etapta, ışıklı nokta ile siyah disk arasına beyaz bir sayfa yerleştirilmesi ile gözlemci –tıpkı mekânın diğer unsurlarının da olduğu gibi– siyah diskin farklı bir görünümüne sahip olacaktır. Yani ışık ancak görülmediği takdirde aydınlatma rolünü oynar; deneyin ikinci etabının anlamı budur. Eğer Öteki'ni temsil eden şey olarak ışığı

ele alacak olursak, bu deneyin başlangıcında özne (siyah disk), Öteki ile karışır: Özne Öteki'nin alanındadır, onunla kaynaşır. İkinci etapta siperin girişi, ona, kendini birey olarak kurmasına, Öteki'nden ayrı bir biçimde görülmesine izin verir. Bu ayrışma, özne eğer Öteki'nin yerinde bir eksikliğin var olduğunu kabul ederse gerçek olabilir, ki bu eksiklik Öteki'nin Gerçek olgusu (Réel) yüzünden dünyayı tam olarak simgeselleştirememesinden kaynaklanır. Özne, Öteki'nde saptadığı bu eksiklik sayesinde kendisindeki eksikliği kabul eder[11], simgesel[12] sisteme entegre olur ve sınırsız hazzın imkânsız oluğunu kavrar. Bu eksiklik ayrıca öznenin yakınmasının etrafında ördüğü eksikliktir ve görme alanında kendini şu şekilde ifade eder: "seni gördüğüm zaman asla bana bakmıyorsun" ya da "bana hiç benim istediğim gibi dikkat etmiyorsun". Öyleyse öznenin Öteki'nin bakışından yoksun olması; öznenin söyleme, söze, yakınmaya, simgesele, kültüre girişi için zorunludur.

Burada, topluluk halinde yaşamı, kültürün temelini garanti altına almak için, dürtüsel nesnelerin (meme, dışkı, bakış, ses) gerçeklikten dışlanmasının zorunluluğunu ifşa eden önceden de konusunu ettiğimiz varsayımımıza geri döneriz. Yine de, dışta tutulan bu nesne [bakış], hazzın arta kalanı olarak geri döner ve bu geri dönüş, Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda bahsettiği huzursuzluğun nedenidir. Bakışın dışlanması, bakış arzusunu ve bu arzudan kaynaklanan, üst-benin etkileri üzerinden ifade edilen bir suçluluk duygusunu doğurur.

Her insan sınırsız hazza yönelir, zira insanlar mutlak mutluluğun koordinatlarının ikamet ettiği yerin hazda olduğuna inanırlar; fakat bu eğilim, bütünsel şeffaflığı ve öznenin eylemlerinde dürüstlüğü isteyen üst-benin gözünde insanı suçlu duruma düşürür. Bu otorite, özneyi hep gözaltında tutar ve öznede, suçlayan bakışının geri dönüşü dolayısıyla huzursuzluğa neden olur. Bu huzursuzluk, *Nazar'a inanç* şeklinde kültürün en eski belirtilerinden birinde kendi ifadesini bulur.

III. Uygarlıktaki Huzursuzluk Olarak Kötü Göze/Nazara İnanç

Lacancı terimlerle söylenirse, uygarlık, öznenin dile girişi yararına dürtüsel nesne eksikliğinin sonucu olarak, simgesel olanın yararına Gerçek'in dışta bırakılması ile kurulur. Bu nesne, gösteren zincirinin (*chaine signifiante*) ve imgenin dışında bırakılır, zira o ne sembolize edilebilir ne de imgelenebilir. O, sınırsız haz veren bir korkunçluk olarak kültürün gözünde saf bir artıktır[13] ve orada "hazzın fazlası"[14] şeklinde geri dönerek huzursuzluğa ne-

den olur. Özne, bu hazzı aramanın suçlusu olarak, onu kötü göz/nazar formu altında görme alanında yeniden bulur.

Kötü göz veya nazar'a inanç, öznenin sahip olduğu şeyden onu yoksun bırakması karakteristiğine sahiptir. Öznenin bu şeyi kaybetme korkusu bize onun bu nesneye ne derecede değer verdiğinin işaretidir; ne de olsa kimse değer vermediği bir şeyi kaybetmekten korkmaz. Bu değerli nesne, psikanalitik dilde, agalmatik nesnenin* adını taşır. Gernet, Platon'un *Şölen*'ninden Lacan'ın ödünç aldığı agalma sözcüğünü, "her çeşit nesne ile ilişkili olabilen – hatta, şartlar uygunsa eğer, 'paha biçilmez' olarak insan ile de ilişkili olabilen" bir şey olarak tanımlar[15]. Bu nesnenin sahiplenilmesi böylece, özneye eksiksiz hazza erişme imkânını verir. Öteki bundan dolayı bu hazzı çekemez olur ve öznenin sahip olduğu şeyden özneyi yoksun bırakmayı ister.

Çekemezlik (*l'envie*) kavramını açıklamak için, Lacan'ın yaptığı gibi, Aziz Agustinus'un *İtiraflar*'ından bir alıntı üzerine yaslanacağız. Sahne şöyledir: "Kendi gözlerimle gördüm ve kıskançlığa (*la jalousie*) maruz kalan küçük bir çocuğu tanıdım. Hâlâ konuşmuyordu ve zaten sütkardeşini seyrediyordu, bütünüyle solgun ve zehirleyici bir bakışla"[16]. Burada söz konusu olan çekemezlikle, yani *zehirleyici bir bakışla*, Öteki'nin (Anne ya da Sütanne'nin) memesinden haz almakta olan benzerine (kardeşi) bakan çocuktur. Özne, Anne'nin memesiyle bütünleşme hazzından yoksun olduğunu hisseder. Böylece, benzerinin gösterdiği basit bir eksiksizlik gösterisi ile o, kendisindeki eksikliğin benzeri yüzünden olduğuna kanaat getirir. Bu yüzden, öteki ile ilişkisinde o potansiyel bir yıkıcıdır, zira öldürücü bakış, haz duyulan nesneden öte, haz duyan ötekiyi amaçlar. Çekemezlik, öyleyse, sahip olmanın basit bir arzusu değil fakat ötekine karşı nefrettir. Bu yüzden Lacan kıskançlık (*la jalousie*) kelimesi yerine çekemezlik[17] (*l'envie*) kelimesini kullanacaktır. Nazar'a olan inançta, özne, kendisinin hissettiği ya da daha önceden hissetmiş olduğu bu çekemezlik hissinin Öteki'nde de var olduğunu varsayar. Bir başka deyişle, özne Öteki'nin üzerine kendi nefretini yansıtır. Ayrıca, kötü göz/nazar tehlikesinin ona yaklaşmasını önleyen birisi, aslında kendisine ait olan yok etme arzusunu ve saldırgan dürtüsünü reddederek, bunları öldürücü Öteki'nin üzerine taşır.

Sonuçta, öznenin Öteki'ne varsaydığı çekemezlik, bize onun, elinde paha biçilmez, agalmatik, başka bir deyişle kastrasyonu maskeleyen bir nesneyi tuttuğunu düşündüğünü kanıtlar. Böylece, bu nesnenin kaybı önünde duyu-

* Kayıp olan, aranan çok değerli nesne anlamında. (ç.n.)

lan kaygı (*angoisse*), Freud'un gösterdiği gibi, kastrasyon kaygısına denk düşer. Kötü göze/nazara olan inanç, kökenini eksiksizliğin ya da kastrasyonun iptal edildiği bir durumun var olması inancında bulur. Bu bize, onun hâlâ hazzın elde edilebileceği veya bu eksiksizliği bir gün Öteki'nde bulabileceği yanılsamasını kendinde taşıdığını gösterir. Aynı zamanda Nazar'a inanç agalmatik nesnenin sahiplenmesinin getirdiği bir ceza ihtiyacı olarak da yorumlanabilir. Tıpkı Freud'un bize öğrettiği gibi, bilinçdışı suçluluk ceza ihtiyacının arkasında saklanan şeydir. Ve bu suçluluk duygusu, öznenin eksiksizliğe olan inancını açığa çıkarır, zira insanın eksiksizliğe erebilmek için elde etmesi gereken temel arzu Ödipal sistem'de babayı öldürmek ve anneyle yatmaktır. Bu arzunun varlığı bile, insanda büyük bir suçluluk duygusu yaratır. Yine de özne öteki karşısında bu arzusunu saklayabilse de, ahlaki vicdan olarak sürekli onu gözetleyen üst-benden bunu saklayamaz.

Öznenin çekemezliği ve her zaman için kaybolmuş olanı bulmanın aldatıcı umudu, benzerinin hazzını sürekli ve kaçınılmaz olarak gösteriye döken bizimki gibi "görmeye dair" (scopique) bir toplumda, kendini 'vurgulanmış' olarak bulur.

IV. Çağdaş Toplum ve Görme Hazzı

Çağdaş toplumumuz tanım olarak "görmeye dair" (*scopique*) bir toplumdur. Dürtü nesnesi olarak ve Gerçek'in alanından dışlanarak özneye kültüre girme izni veren bakış, bu toplumda bir gösteri hazzı formu altında geri dönüşünü gerçekleştirir. Üst-bensel emirlerden biri olan *kendini göstermek* ya da sadece varolmak için *görmek* hiç olmadığı kadar güçlüdür bugün. Toplumumuzun baskın cogito'ları bu yüzden "Öteki beni görüyor, öyleyse varım" ile ya da "görüyorum, öyleyse varım"la sınırlandırılır.

Guy Debord tarafından tanımlanan gösteri toplumunda, bu toplum varolduğunu hissetmek için her şeyi görmek zorundadır. Gerçek dünya böylece imgelere aktarılır ve bu imgeler gösterici hazzını garantiye almak için gerçeklikten de daha gerçek olur. Dahası, görme gereksinimi sınırsız olur, çünkü insan sadece görmeyi istemez, ayrıca herkesi, her şeyi ve hemen görmeyi ister. İmkânsızın boyutu onun için artık söz konusu değildir; çünkü sınırsız haz imkân olarak verilir. İnsanı eskiden şoke eden savaş imgeleri böylece bir bayağılığın parçası haline gelir. Savaşın dehşeti sadece filmlerde yoktur artık, ölüm dürtüsünde kayıtlı silinmez imgelerle birlikte göstericinin tahrik edici bir dehşet tarafından uyanık tutulduğu doğrudan televizyon haberlerindedir.

Görme zorunluluğu ayrıca, varolmak için bütün olayların imgeye alınması zorunluluğunda kendini gösterir. Bu imgeler tercihen doğrudan olmalı ve mutsuzluk, kayıp, acı, seks ve ölüm olayları ile daha çok içli dışlı olmalıdır. Büyük figürlerin cenaze görüntüleri, 11 Eylül, Irak Savaşı ya da Biri Bizi Gözetliyor'un iyi bir örnek olduğu reality showlarda olduğu gibi. Üstelik, izleyiciyi hazza eriştirmek için verilen bütün bu imgeler, Türk televizyonlarında sürekli olarak tekrarlanıyor; dürtünün öldürücü boyutunda izleyiciyi alıkoyarak, temsil imkânını bırakmaksızın insanları büyüleyen bir tekrar halinde.

Şeffaflığın imgesi, böylece güncel her şeyi görmenin hazzını karakterize eder. Michel Foucault bize bunun çok daha iyi bir örneğini *Gözetleme ve Cezalandırma* [*Hapishanenin Doğuşu*] adlı yapıtında, Jeremy Bentham'in panoptikonundan yola çıkarak gösterir. Burada, merkezi bir kuleden tutukluları ya da hastaları gözetleyenin onlara görünmeksizin bunu yapmasını sağlayan bir mimari düzenleme söz konusudur. İktidar bu kulenin bakışında algılanabilir, fakat görünmez kalır. Her şeyi ve her hareketi, bakış nesnesi olmaksızın kontrol eder. Aynı zamanda, bakılan o özneyi Öteki'nin haz nesnesi yapar; sembolleşme üzerinden gerçekleşen özneleşme artık bu hazda garanti altına alınamaz: Tutuklu ya da hasta böylece "bir *bilgi*nin nesnesi olur ve asla bir iletişim *özne*si olamaz"[18]. Kendisi, artık kim tarafından ve ne zaman görüldüğü önemli olmadan bakışın nesnesi olur. Bu panoptik [göz], Merleau Ponty'nin bahsettiği görsel alanın kesişmesini (*chiasme*) ve bunun yanı sıra paronayak gözetlemenin çılgınlığındaki gibi özneyi perdesiz, maskesiz ve şeffaf kılan bir gözü kurmak için görme ve görünme arasındaki M. Ponty'nin iç içeliklerini (*entrelac*) yok eder.

Bu Peter Weir'in *Truman Show* adlı filmindeki mizansendir. Senaryo, bir televizyon dizisi için, bir prodüksiyon ajansı tarafından, doğar doğmaz satın alınan bir insanın hikâyesini anlatır. Bu saf sapkın düzenleme, bu insanı anonim bir haz nesnesine, yaratıcısının nesnesine dönüştürür. Bu film bugünün "reality show"larını karikatürize ederek anlatır. Herkesin görüldüğü ve dinlendiği, ve aynı zamanda röntgencinin görünmez ve anonim kaldığı bu şovlarda, gerçek ve şeffaf olanın bir temsili söz konusudur. Kahramanlar ayrıca başarılı bir televizyon programının oyuncakları ve nesneleridir. Değeri artan boyut, bakış altındaki, hayranlık duyulan çıplak ündür. Ne bir girişim ne de bir süreç, sadece anında istenen başarı, tanınma ve para. Bir zamanlar teşhircilik olarak yorumladığımız [şeyler], bugün televizyonun güncel mekân ve zamanında, bastırılmaksızın gösterilen bir haz halinde yayın-

lanıyor. Burada, temsilin yerine sunumun ve şeffaflığın gerekliliği söz konusudur. Jean Baudrillard'ın dediği gibi, orada, hiçliğin delirten teşhirciliği, hiç olarak izlenme ve hiç olma söz konusudur. Bu insanlar izleniyor olmanın dışında hiçbir değere sahip değillerdir. Televizyon izleyicilerinin isteklerine bütünüyle bağlı olmaları nedeniyle, onların varlığı, umutsuzca ve her ne pahasına olursa olsun, beğenilmenin sefil yasasına takılır. Yine de onlar, izleyiciler tarafından kıskanılırlar; çünkü her insanın eline geçirmek istediği Öteki'nin bakışına, izleyicinin haz nesnesine sahip oldukları düşünülür.

"Görmeye dair" toplum, özneye Öteki'nin bakışının eksikliğini sunmak yerine, ki bu eksiklik onun yoksun olanı temsil etmesine ve böylelikle simgesel sisteme girmesine izin verir, bu bakıştan öznenin gerçekliğinde mutlak bir mevcudiyet yaratıyor. Kameralar, örneğin, gündelik yaşamımızın yerini dolduruyor. Araştırmalara göre, Londra şehir merkezinde yaşayan birisi ortalama olarak günde sekiz ila üç yüz defa kameralar tarafından görüntüleniyor. Bu, "görme-görülme" çiftini parçalayan Öteki panoptikondur; çünkü görmeyen fakat sürekli görülen, gözetlenen bir özne yaratır. Toplumumuz sadece bu panoptik boyuta indirgenemez, fakat şu genelleme yanlış olmaz: herkes herkesi gözetler. Bu ayrıca Öteki'nin varlığının yanılsamasını veren, dolayısıyla da hazzın imkânlılığını öğreten toplumdur.

Temelde bizler, yüceltmenin ve kastrasyonun ekonomisini yaparak, hazzın dolaysızlığı için temsil dünyasını sürekli olarak terk ederiz. Fakat, öznenin tekilliğini yaratmak için orada eksik mekânı açarak, öznel boyutun değerinin artmasına izin veren psikanalitik anlamda etik nerededir?

V. Sonuç: Bakış Etiği

Psikanaliz etiği bir haz etiği değildir, daha çok arzunun etiğidir. Lacan'ın dediği gibi: İnsan, arzusundan vazgeçmemelidir. Vazgeçmeyeceğimiz arzu, ondan kaygılandığımız anlamda cinsel arzu, ya da iktidar açlığı, ya da para için aç gözlülük değildir. Burada söz konusu olan, öznenin başı boş dolaşmamasına ve toplumda hareket halinde olmasına izin veren arzu arzusudur, ki özneye *varlığını* veren budur, zira arzu varlığın mecaz-i mürselidir. Analiz böylece asıl doğasının sınırsız haz karşısında bir bariyer olduğu arzunun yolunu terk etmemeyi tavsiye eder. Öznenin varolma eksikliğinin kordinatlarını keşfetmesine, arzusuna neden olan, kendi eylem ve kararlarının temelini oluşturan onarılmaz olan bu eksikliği ile özdeşleşmesini sağlar. Böylece onun kastrasyonu kabul etmesine izin verir.

Paranoyak aklı kendine temel ederek, hazzın aşırılığını komuta eden "görmeye dair" topluma karşı olarak, psikanaliz arzunun doğmasını sağlayan bakış etiğini getirir. Böylece, paranoyak akla karşı çıkmak içindir ki psikanaliz gizlilik, mahremiyet, edep hakkının temel öneminin altını çizer. Bakışın imgesel payının, haz arayışının yanılsama payının üstündeki örtüyü kaldırarak psikanaliz bu bakışın bir özü olmadığını önceden haber verir, ki Öteki bireyin bir kurgusudur ve hiç şüphesiz onun bakışı kör ve dayanıksızdır. Psikanalitik kurama göre hazzın imkânsızlığı yapısaldır. Nesne *a*'yı yeniden bulmak ölüme eşittir, zira bu yeniden bulma aynı zamanda öznenin harekete geçmesi kadar yadsınmasıdır da. Arzusuna göre hareket eden özne, İd'in olduğu yerde kendini "Ben" olarak tanımlayabilen, özne olma konumunun sorumluluğu ile yüz yüze gelebilen öznedir.

Sonuç olarak, içinde yaşadığımız toplum arzudan ziyade hazzı salık verir. Klinikte, bu salık vermenin olumsuz etkilerini psikoterapileri kesilen hastaların üzerinden görüyoruz, ki bu hastalar varoluş ıstıraplarının anlamını kavramak yerine, kendilerini onlara hazzı dolaysız yoldan vereceğine inandıkları ilaç tedavisine terk ediyorlar. Günümüzde uyuşturucu kullanımlarının önemli oranda artışı, içinden çıkılması güç olan bu arzu sorunu ile asla yüzleşmemek üzerine kurulu olan haz arayışının diğer bir örneğidir. Gerçi toplum bize sınırsız hazzın mümkün olduğu yanılsamasını sunduğu için, bu hastaların zamanlarını kendilerini tanıyıp, eksikliklerini kabul etmekle harcamamaları karşısında şaşırmamak gerek.

Fransızcadan çeviren: Nusret Polat

Notlar

1 Kültür ya da Uygarlık? Freud bu iki terimi *Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı yapıtında birbirlerinin yerine kullanır, fakat eğer daha yakından bakılırsa bu iki terim arasında bir ayrım yapar: "Kültür bir taraftan doğa güçlerini kontrol etmek için insanları kontrol eden bütün bilgiyi ve iktidarı ve insan gereksinimlerinin doyumuna elverişli şeyleri, diğer taraftan da ulaşılabilir şeylerin paylaşımını kurala bağlayan bütün zorunlu düzenlemeleri içine alır", S. Freud, (1929), *Malaise dans la civilisation*, Çev: P. Cotet, R. Lainé ve J. Stute-Cadiot, PUF yayınları, Paris, 2000, s. 8. Bu ayrım, kültürü, bir uygarlığın entelektüel görüşlerinin bütünü olarak uygarlığı ise insan toplumlarının kazanımlarının bütünü olarak tanımlar.

2 S. Freud, (1912), *Totem et tabou*, Çev. S. Jankélévitch, Petite Bibliothèque Payot Yayınları, Paris, 1979, s. 168.

3 Freud, *Malaise dans la civilisation*, Çev: P. Cotet, R. Lainé ve J. Stute-Cadiot, PUF Yayınları, Paris, 2000, s. 64-65.

4 Lacan *nesne a* olarak adlandırdığı yeni bir nesne hakkında konuşur. Bu nesne ile bizler Lacancı katkının en önemli noktasıyla temas ederiz. Nesne *a* dünyaya ait bir nesne değildir. Bu nesne temsil edilemez, ele geçirilemez ve sadece bedenin kısmi bölümlerinden itibaren tanımlanabilir; bu nesne dörde indirgenebilir: Emme nesnesi (meme), boşaltım nesnesi (dışkı), bakış ve ses. O, arzuya neden olan nesne olduğu kadar arzu tarafından da amaçlanan nesnedir.

5 *Kastrasyon* öznel yapıyı belirleyen simgesel bir işlemdir. Bu öznenin Oidipus karmaşasına girişine işaret eden eksiğin varoluşunun, özne tarafından hesaba katılmasıdır. Özne böylece hazdan vazgeçer ve buna karşılık olarak, hazzın başka bir formunu, Yasa'nın öznelerine özgü olan formunu kabul eder.

6 Lacan, işlevini belirtmek için büyük harf ile süslediği bu terimi ilk olarak Seminer II'de tanıttı. *Öteki*, sözün yayılmasının, gösterenlerin (*signifiants*) kökeninin yeridir – Özne bundan sonra her konuştuğunda Öteki'nin (ki bu anne, baba ya da öznenin çevresindeki diğer kişiler olabilir) gösterenlerine danışarak konuşur; zira özne bu Öteki'nin gösterenleri üzerinden dünyayı tanır. Öteki böylece kendisinin içinde ve dışında olan imgesel partnerin ötesindedir. O, özdeşliğe ya da aynılığa indirgenemez bir başkalıktır, o *zaten hep orada olandır*. Bu nedenle de küçük harfle yazılan öteki ile karıştırılmamalıdır.

7 Haz kavramını herhangi bir zevk olarak yorumlamamak gerek. Haz temelinde sınırsız olmasıyla tanımlanır. Bu aşırılık, simgesel düzende bir boşluk bırakır ve bu boşluğu Lacan, Gerçek (Réel) kavramıyla adlandırır. O, Gerçek'in yerini imkânsız kılan damgadır.

8 *Gerçek* (Réel), simgesel düzenin müdahalesiyle kendini öznenin gerçekliğinin dışında bırakır. Gerçek, imkânsızdır, bu dünyaya ait değildir, düşünülemeyen ve temsil edilemeyendir.

9 P. L. Assoun, *Le regard et la voix*, Economica Yayınları, Paris, 2001, s. 20.

10 A. Didier-Weill, *Les trois temps de la loi*, Paris, Seuil, 1995, s. 72.

11 "Kastrasyonun reddi, her şeyden önce Öteki'nin kastrasyonunun reddidir", J. Lacan, (1958), "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", *Ecrits* içinde, Seuil Yayınları, Paris, 1966, s. 632.

12 *Simgesel düzen* (sembolik), öznenin doğumunu önceleyen ve özneyi önceden belirleyen kurumların tümüdür. Eksiğe gönderme yapar ve kendini ikili form altında gösterir: Yasak ve borç.

13 Sofokles'in Oidipus mitinde olduğu gibi, Oidipus ensest yasasını çiğnedikten sonra kendini cezalandırmak için kendi gözlerini yuvalarından çıkarır. Bundan böyle o, şehrin artığı haline gelmiş, görüntüsü ile bu şehre dehşet saçan kişidir.

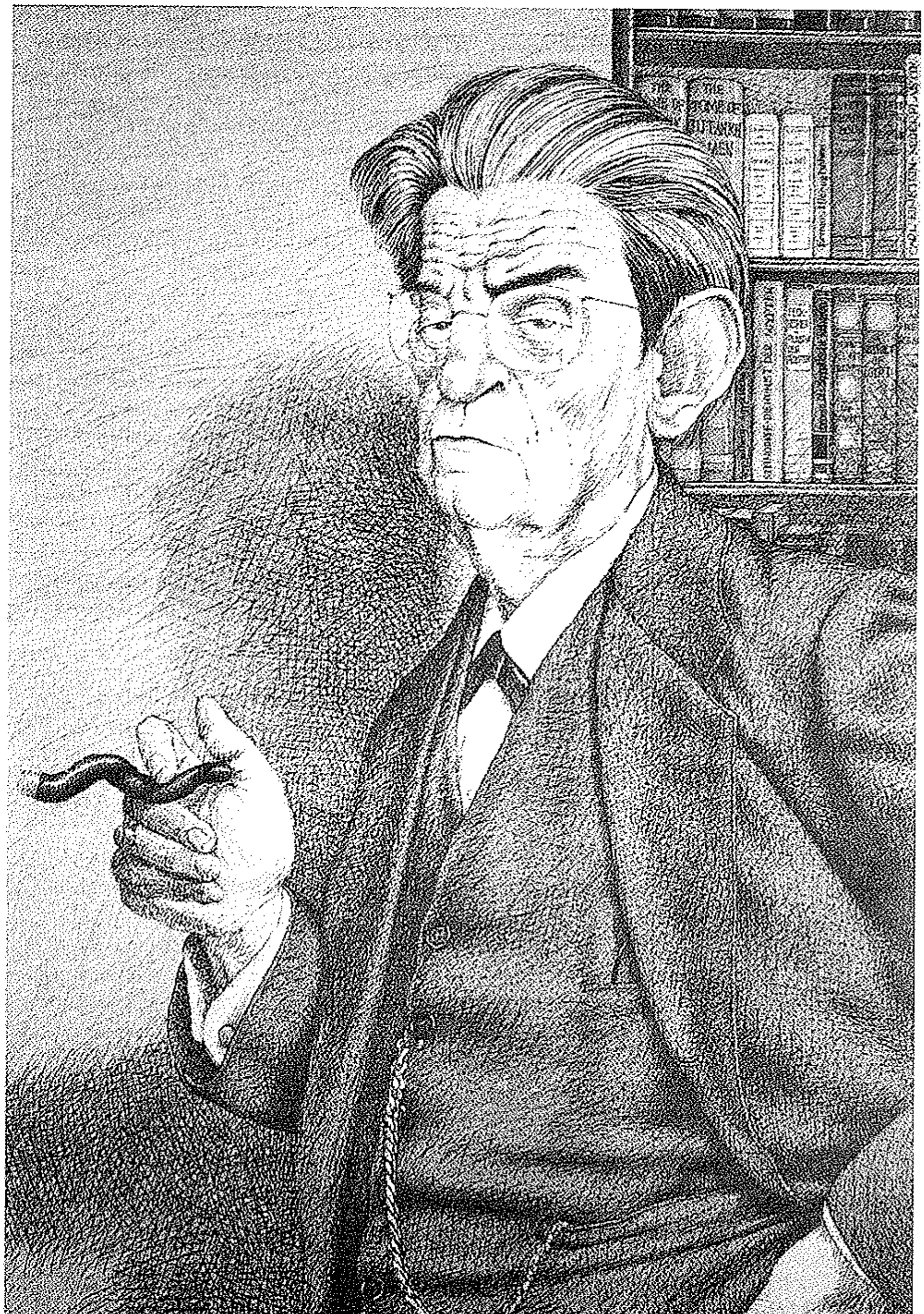
14 Lacan bu yeni sözcüğü (*plus-de-jouir*), Marx'ın *artı değer* kavramına gönderme yaparak önermiştir. Bu formdaki haz, nesne *a*'nın öznenin gerçekliğinde sunulmasından ileri gelir. Fakat, Marx'ın artı değer kavramında da olduğu gibi, hiç kimse bu nesneden yararlanamaz. Özne bu nesnenin aslında Öteki'nin ellerinde olduğunu varsayar, oysa ki Öteki de bu nesneye sahip değildir. Öteki de aslında özne gibi hazza ulaşamaz.

15 L. Gernet, (1968), "La notion mythique dans de la valeur en Grèce", *Anthropologie de la Grèce Antique* içinde, Flammarion Yayınları, Paris, 1982, s. 127.

16 J. Lacan, (1948), "L'agressivité en psychanalyse", *Ecrits* içinde, s. 101.

17 Mélanie Klein, *Envie et Gratitude* adlı yapıtında çekemezlik ile kıskançlığın arasındaki farkı ortaya koyar. Bu yazara göre, çekemezlik ikili bir ilişkide, oysa ki kıskançlık üçlü bir ilişkide kendini gösterir. İlkinde özne, ötekinin hazzını sağlayan nesneyi yok etmek ister, ikincisinde ise bu nesneye sahip olmak.

18 M. Foucault, *Surveiller et punir*, Ed. Gallimard, Paris, 1975, s. 202. [*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. M. A. Kılıçbay, İmge Yayınları, 1992]



Jacques Lacan

Lou Andreas-Salomé: Anal Erotizm, Cinsellik ve Yüceltme

ELDA ABREVAYA

Freud'un doğumunun yüz ellinci yılı nedeniyle hazırlanan bu sayıya, Lou Andreas-Salomé ile ilgili bir çalışma katmak istememe birçok gerekçe bulunabilir. Her şeyden önce psikanalitik akımın gelişme yıllarında, Freud'un çevresindeki tek kadın analisttir Salomé. 1912'de Freud ile karşılaştığında elli yaşlarındadır. Güçlü düşünceleri olan, cesur, güzel, tutkulu bir kadındır. Nietzsche, Rilke gibi birçok önemli düşünür ve sanatçıyla yaşamını ve düşüncelerini paylaşmıştır. Gerek düşünsel gelişimi, gerek dünya görüşüyle zamanının ilerisinde olan bir kadındır. Freud psikanalizin kuruluş yıllarında, kuramsal görüş ayrılıkları nedeniyle, Stekel, Jung, Adler, Groddeck ve Rank ile arasında çıkan çatışma ve çekişmelerde, Lou Andreas-Salomé'ye danışma, onun görüşünü alma gereksinimi duymuştur. Karl Abraham, Oscar Pfister, Arnold Zweig ve Sandor Ferenczi ile mektuplaşan Freud, Lou Andreas-Salomé ile de 1912–1936 yılları arasında yazışacaktır. Bu anlamda Lou, Freud'un henüz nişanlıyken mektuplaştığı karısı Martha'dan sonra yazışacağı ikinci kadındır.[1]

Freud, düşünsel iktidarın erkeklerin elinde olduğu bir dünya ve zamanda Lou Andreas-Salomé'nin bu yetisine hayrandır. 2 Mart 1913'te yazdığı bir mektupta şöyle der: "Siz bizleri söylenilenin ötesinde anlama yetinizle şımartıyorsunuz, bizler ki sürekli insanlardan yakınmaktayız".[2] Freud Lou Andreas-Salomé'nin zekâsını vurgularken, aynı zamanda zekâsındaki kadınsılığı da takdir eder. Kadınsı cinselliğe ilişkin önyargıları olan Freud'un, Lou Andreas Salomé'nin kadınsılığına duyarlı olması dikkat çekicidir. Lou An-

dreas-Salomé *Freud'a Teşekkürler* kitabının elyazmasını gönderdiğinde, Freud 9 Mayıs 1931'de şöyle bir mektupla yanıt verir: "İlk kez düşünsel çalışmanızdaki nefis kadınsılığınız gözüme çarptı".[3] Lou kadınsılığıyla, aşklarıyla, özgür düşünceleriyle Freud için tam anlamıyla ötekiliği temsil ederken, onun için tehdit edici biri olmamıştır. Tam tersine belki de Freud'u rahatlatan, Lou'nun Viyana ve Berlinli psikanalistlerin çevresine yabancı olmasıydı. Saint Petersbourglu bir ailenin kızı olan Lou, psikanalize edebiyat ve felsefeden gelmişti. Freud, Lou'nun sadece psikanalitik görüşlerine değer vermekle kalmadı. Aynı zamanda kendi ailesiyle ilgili sorunlarda, örneğin oğullarından biri cephedeyken ondan haber alamadığında, Lou'ya yazarak teselli buldu. Veya Anna'ya ilişkin endişelerinde de Lou'nun görüşünü alma gereksinimi duydu. Nitekim Lou, Anna Freud'a da yakındı ve ona "Anna, kızım" diye hitap ediyordu. Onun analize girmesine o önayak olmuştur. Anna 1918'de babasıyla analize başlamış ve 1922 yılına dek analize devam etmişti. 1924 yılında birtakım semptomlarının yeniden ortaya çıkmasıyla, analize geri dönmüştü.

Lou, 1915 yılında yazdığı ve Freud tarafından da psikanalize en önemli katkısı olarak nitelendirilen "Anal ve Cinsel" metninde, cinsellik alanında ender olarak incelenen bir konuya, anal erotizme eğilir. Freud 1905 yılında *Cinsel Kuram Üzerine Üç Deneme*'de çocuksu cinselliğe ilişkin bulgularını ortaya atarken büyük bir dirençle karşılaşmıştı. Saf ve temiz duygularla özdeşleştirilen çocuğun bir cinselliği olduğunu ve bunun yetişkin cinselliğinin kökenini oluşturduğunu ileri sürmesi sadece kendi döneminde değil, her çağda bir skandal yaratmaya yeterli olmuştu. Ama Lou'nun da belirttiği gibi, çocuksu cinselliğe ilişkin bulguların yol açtığı direnç, anal erotizmin yarattığı dehşetin yanında hafif kalmaktadır. Burada dayanılmaz olan, cinselliğin anüsle kirletilebileceğine dair endişedir ve Lou korkusuzca bu alana girmekten kaçınmaz.

Çocuğun ruhsal gelişiminde anal dürtüler

Lou bu metnin birinci bölümünde, çocuğun anal erotizmine getirilen yasaklamayla dönüşüme uğrayan dürtülerinin uygarlığın gelişimi açısından ne denli önemli sonuçlara yol açtığını ortaya koyar. Küçük çocuğun dışkılarıyla olan ilişkisinin, "kaka!" veya pis addedilmesiyle getirilen kısıtlama, onun ruhsal gelişiminde bir dönüm noktasıdır. Çocuğun bedeninin bir parçası olan, ama aynı zamanda istediğinde dışarı atabildiği ve dışa atarken kendi-

sine haz veren dışkılarına dayatılan yasaklama, o ana değin kendisini çevreleyen dünyayla bütünleşmiş hisseden çocukta ilk kez ayrılığa dair bir duygu yaratır. Dış dünyanın dayattığı yasaklama çocuğu bütünleşmiş olduğu çevreden kopararak ona kendiliğine ilişkin bir bilincin yolunu açar. Dışarıdan dayatılan zorlamanın yanı sıra, çocuğun da kendi dürtülerine karşı bir eylemde bulunması, yani dışkılarını ebeveynlerinin istediği şekilde yapması zorunlu olacaktır. Bu da çocuğun oral erotizme ilişkin edilgenliğinden farklı bir durum ortaya çıkaracaktır. "Burada tam tersine, yalnızca dış dünyanın belirlediği ve hayal kırıklığına uğratan bir sınır, bebeğin karşısına dikilmekle kalmaz. Üstelik o ana değin etrafındaki her şeyle bütünleşmiş bebeğin özgün bir eylemde bulunması da gerekir. Kendi dürtüsü içinde bir sınır çizen, kendisine karşı bir eylemdir bu. Kendi anal dürtüsüne egemen olmaya çalışarak, kendi üzerinde ilk özgün 'bastırmayı' gerçekleştirmelidir"[4]. Bu bastırma sayesinde, çocuğun daha evvel dışkılarını tutarak veya boşaltarak aldığı haz, kendiliğinin bir parçası haline gelir ve daha da yoğunlaşır.

Freud 1917'de yazdığı "Özellikle Anal Erotizme ilişkin Dürtülerin Dönüşümü Üzerine" adlı metninde, çocuğun dışkılarının annesinin aşkına karşılık olarak sunulan ilk armağana karşılık geldiğini belirtir. Çocuk dışkılarıyla ilgili yasaklamaya tabi olmayı kabul ederek, kendisi için çok değerli olan dışkılarını değersizleştirir. Freud'un getirdiği bu noktaya Lou'nun bakış açısından yaklaşırsak, ilk aşamada çocuğun içgüdüsel düzeyde olumlu olarak yaşadığı anal hazzın yasağın etkisiyle değersizleştiğini söyleyebiliriz. Ama anal haz ikinci zamanda, simgesele ilişkin bir işlemden geçerek farklı bir anlam kazanır ve değerli hale gelir. Bunun da en iyi kanıtı, çocuğun bir armağan olarak dışkılarını annesine sunmasıdır.

Anal hazza getirilen yasaklama sayesinde, Freud'un vurgulayacağı gibi, anal dürtülerin dönüşümleri mümkün olacaktır. Böylelikle anal bölge ve dışkılara ilişkin libidinal yatırım armağan olarak görülen nesnelerle, parayla yer değiştirir. Dışkısala ilişkin ilgi, aynı zamanda fallik evrede penis gibi nesnelere yatırıma yol açar. Çocuk, cinsel olanın kendisi için oluşturduğu gizemi (çocukların ve kendisinin nasıl dünyaya geldiğine veya anne babasının gece birlikte yatarken yatak odasında olup bitenlere ilişkin merakı) açıklama çabasında, cinsel kuramlarını oluşturacaktır. Nitekim küçük Hans da, kız kardeşi Hannah'nın doğumunu dışkılama eylemi olarak tasarımlar: "Bebekler bir dışkı gibi ("Lumpf!") anüsten çıkarlar". Çocuk cinsiyetler arası farklılığı keşfettiğinde, penisin de tıpkı dışkı gibi, bedenden ayrılabilir bir

parça olduğunu algılar. Böylelikle anal erotizmin büyük bir kısmı penisle bağlantılandırılır.

Başlangıçta olumlu olarak algılanan anal dürtüye getirilen yasak, çocuğun coşkuyla yaşadığı otoerotik hazza da sınır getirir. Bu durumda özne "sorgulanan" bedeniyle yeniden özdeşleşir. Anal hazda benlik yeniden dürtüye uygun bir hale gelirken, dürtü de benliğe daha uygun hale gelmiştir... Böylelikle alınan haz bir gerginliğin sonucu haline gelmiştir".[5] Öznenin anal evrede dıştan dayatılan yasaklamalarla dürtüsel güçleri arasında yaşadığı gerginlik, daha sonraki evrelerdeki hazları için bir model oluşturur. Benlik bu karşıtlık içinde bir uzlaşma bulabilmeli, kendi öznelliğini ortaya koyabilmeli ve "arzu ile vazgeçme arasındaki birliği" ifade edebilmelidir. Oysa oral evrede tam tersine çevreyle bir bütünleşme içinde, ötekinin hiçbir değer yargısının devreye girmediği bir aşk söz konusuydu. Lou'nun deyimiyle oral evredeki aşk aydınlık olarak nitelendirilebilirken, anal evrede, dışkılamanın eğitimi karanlıklardan geçmelidir.

Yasak, öznenin dünyayla olan ilişkisine damgasını vurur. Bu yasağı farklı bir şekilde adlandırmak istersek, kastrasyon olarak da nitelendirebiliriz. Toplumsalı yapılandıran temel yasa, ensest yasağına karşılık gelir. Anal evreden itibaren öznenin daha bilincinde olduğu yasakların biçimlendirdiği dünyayla olan ilişkisi, aşk-nefret ilişkisidir. Bu bağlamda "ilk nefret duygusu libidoya ilişkin kökensel hayal kırıklığından doğacaktı".[6] Ama nefret duygusu, Freud, Ferenzci, Jones ve daha sonra Winnicott'un da vurguladıkları gibi, dışsalı kurgulayabilmekte çok önemli olacaktır. Anal haz nefret duygusuna yol açarak özneyi ebeveynlerinden ve dolayısıyla çevresinden ayırmaya ve ayrıştırmaya yarar: "Ben ve babam (annem) bir değiliz".[7]

Çocuğun anal etkinliğine getirilen ilk yasak, bu alanda kalan her şeyi hem duygusal hem de değer yargıları açısından değersizleştirir. Çocuk kendisine ait olarak hissettiği dışkılarıyla ilgili bir kısıtlamayı kabullenmeyi öğrenerek, bedenine ilişkin bu "mülkiyet" ile kendisi arasında, kendisini yargılamadan bir ayırım yapabilmelidir. Her ne kadar anal eğitimi çocuğa kazandıran yetişkin, dışkıları tiksintiyle bağlantılandırsa da, çocuk anal süreçlerle kendisi arasında bir ayırım yapabildiği ölçüde, kendi narsisistik değeri bu olumsuz duygulardan etkilenmez. Tam tersine dışkılarını gerektiği gibi boşaltırken, o da karşılığında ötekilerle bir alışverişe girebilir, dış dünyadaki değerlerle özdeşleşebilir. Bu noktada Lou bir dipnot düşer ve Freud'un "Narsisizm Üzerine: Bir Giriş" başlıklı yazısına gönderme yapar. Freud bu

yazısında şöyle demiştir: "Çocuklukta gerçek benliğin yararlandığı kendilik aşkı, şimdi bu ideal benliğe hitap eder. Narsisizm, çocuksu benlik gibi, tüm mükemmelliklere sahip bu yeni ideal benliğe doğru yer değiştirir. Libidoda her zaman söz konusu olduğu gibi, burada da insanın bir zamanlar yararlandığı hazdan vazgeçmesi olanaksızdır".[8] Narsisizm çocuksu benlikten ideal benliğe yer değiştirdiğinde, nesnel dünyaya ilişkin değerleri temsil eder ve yüce değerlere tabi bir gerçekliği çocuğa sunar. Çocuk nesnel dünyaya ilişkin değerlere libidinal bir yatırım yapar. Bu bağlamda öznenin bir zamanlar aldığı libidinal hazdan vazgeçmesinin olanaksızlığını belirten Freud'un tersine, Lou bir yüceltmeye işaret eder.

Anal söz konusu olduğunda, hem bir fizyolojik gerçekliğe (bu elbette ruhsallıktan ayrı saf bir fizyolojik süreç değildir) hem de bir simgeye gönderme yaparız. Bir yandan normal bir gelişim sürecinde, anal erotizm dışkılamadan ayrışarak, genital cinsellikle bütünleşir. Diğer yandan boşaltılan, dışarı atılan içeriklerin simgeleştirilmesi ise reddedileni ifade etmeye yarar. Geçmişte kalmış ve yasaklanmış anal hazza dair tiksinti ve utanç duyguları, bu alandan ayrışsalar da etkili olmaya devam ederler. Çünkü bu duygular öznenin ötesindeki nesnel dünyaya yer değiştirirler. Lou'nun vardığı bu nokta yazısının en parlak yeridir. "...insan ilişkilerinde tiksintiye veya utanç duygusuna yol açan, öznenin eyleminin ötesinde, maddeye, nesnenin kendisine yer değiştirir. Bu durumda artık hiçbir kirletmeden sorumlu olmadığımız halde, bunlarla bulaşmamaya çaba gösteririz. İşte bu iki farklı yargının kesişmesinden, vurgunun insandan nesneye yer değiştirmesinden bu garip piç doğar; yani anala ilişkin her şeyle bağlantılı olarak, insanın kendisine utanç veren ve küçümsediği yanıdır bu".[9] Böylelikle Lou bize analın fizyolojik düzeydeki göndermesinden soyutlanarak, kirli olanın ve reddedilenin simgesi haline geldiğini göstermiş olur.

Ruhsal gelişmede, çocuksu anal hazza ilişkin ketlenme ve doğurduğu tiksinti duygusu sayesinde, özne bu hazdan kendini ayırabilir. Böylelikle toplumsal ve kültürel olarak daha gelişmiş bir hazza erişir. Bu haz da dönüştürülebildiği için hoşnutluk yaratır, coşku verir. Ruhsal gelişmede genital cinsellikle bütünleşen anal hazza ilişkin olanla, simgesel düzeyde kirliliği temsil eden anal arasında bir bölünme gerçekleşir. Bu bölünme olumludur ve gereklidir, çünkü böyle olmadığı takdirde simgesele ilişkin bir öğe, tiksinti duygusuyla ketlenen çocuksu anal hazza karıştığı zaman, mutluluk ve coşku vermesi gereken unsur tersine çevrilir. Simgesel olarak kirli olan güzele veya

canlı olan ölüye bulaşmış olur. Bu durumda güzel olan kuşkuyla karşılanır, karanlık bir hale gelir, canlı olan da ölüleştirilerek itici hale gelir. Bu da normal gelişimde normal suçluluk duygularına yol açabildiği gibi, daha patolojik düzeyde nevrotik semptomlara yol açabilir. Ruhsal gelişimde oluşması gereken tiksinti duygusuyla, simgesel olarak kirli olan arasındaki bölünme sayesinde, birincisi ikincisine karşı "bekçilik" işlevi görür. Yani tiksinti duygusunun, çelişkili görünse de, kirliliğe karşı güzelliği, canlılığı koruyucu bir işlevi vardır. Lou'nun bu yazıda düşünsel olarak vardığı nokta gerçekten keskindir: "'Kirliliğe', yani yerinde olmayana, ayrılmış olana, dışarı atılması gerekene karşı bekçilik yapan 'tiksinti' duygusu, bir yaşamın simgesi haline gelir. Çünkü bu yaşam insani olduğu için bir daha, kendi içinde, hayatla ölümü birbirinden ayırabilmelidir".[10]

Anal ve genital

Lou'nun anal erotizme ilişkin bu özgün yaklaşımı, sonraki psikanalitik çalışmalarda pek ilgi çekmemiştir. Ama yazısının ikinci bölümünde ele aldığı anal süreçlerle genital süreçler arasındaki benzerlik, Freud'un cinselliğe ilişkin birkaç metninde alıntıladığı bir düşüncedir. Lou'nun ortaya attığı bu düşünce kadınsı cinsellik üzerine çalışan Monique Cournut, Jacqueline Schaeffer, Jacqueline Godfrind, Jacques André gibi psikanalistlerin dikkatini çekmiş ve onlar tarafından incelenmiştir. Freud'un *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'den başlatarak, kız çocuğunun erkeksiliğini penis hasedine dayandırarak kurguladığı kurama, 20'li yıllarda Karl Abraham, Karen Horney, Melanie Klein gibi psikanalistler eleştirel bir bakış açısı getirirler. Freud ve Karl Abraham mektuplaştıkları yıllarda, kadınsı cinsellik üzerine de eğilirler. Aslında konuya farklı bir yaklaşım kazandırmak isteyen Karl Abraham'dır. 1924'te bu konuda birbirlerine dört mektup yazarlar.

3 Aralık 1924'te Karl Abraham, Freud'a cinsel kuram ve özellikle kadınsı cinsellik üzerine bir mektup yazarak, bu konuda Freud'unkinden farklı bir bakış açısı getirir. Freud büluğ çağına kadar kız çocuğundaki cinselliği yöneten erojen bölgenin klitorise karşılık geldiğini düşünmektedir. Bu yaklaşıma göre vajinanın erojen bir bölge olarak devreye girmesi, yani kadınsılığının etkili olması ancak büluğ çağından itibaren olanaklıdır. Freud'un *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'deki en önemli iddialarından biri yetişkin cinselliğinin kökeninin çocuksu cinselliğe dayandığını savunmaktı. Peki, o zaman kızın büluğ çağından itibaren ortaya çıkan kadınsılığının kökeni neydi? Kız

nasıl olup da çocukluğunda egemen olan birincil erkeksilikten, büluğ çağındaki kadınsılığına geçebilmekteydi? Abraham mektubunda, büluğ çağından itibaren klitoristen vajinaya olan erojen bölge değişikliğini ve Freud'un vajinanın bu evrede "yönetici bir bölge" oluşturduğuna dair görüşünü onaylar. Ama şöyle bir sorgulamaya getirmekten de kendini alıkoyamaz: Acaba "bastırmaya tabi olacak kadınsı libidonun ilk *vajinal* uyanışı" çocukluğa denk gelmez mi?[11] Vajinaya ilişkin bir bastırmanın sonucu olarak da klitoris, fallik evrede "yönetici bölge" haline gelecektir. Freud açısından vajinaya ilişkin bir bastırma söz konusu değildir çünkü bastırmanın devreye girmesi, vajinal duyumların varlığının göstergesidir. Oysa Freud ne kızın, ne de erkeğin vajinanın varlığına dair bir bilgiye sahip olduğunu düşünmektedir. Böyle bir bilgi hem kız çocuğundaki vajinal duyumlarının varlığına, hem de erkek çocuğun ensest nesnesi annesinin bedenindeki bir açıklığı sezinlemesiyle içe girme arzusuna gönderme yapar. Diğer bir deyişle, Abraham'ın ortaya attığı ve Freud'un direndiği görüş, aslında kız ve erkek çocukların çocuksu cinselliği ile yetişkin cinselliği arasındaki yakınlık ve benzerliktir.[12]

Karl Abraham "babanın penisine erken vajinal bir tepkiden" hareketle, kızda Oedipus karmaşasını anlamanın kolaylaşacağını düşünmektedir. Bu bağlamda büluğ çağından itibaren devreye giren yönetici bölge değişikliği, çocuktaki durumun bir yenilenmesinden ibarettir. Freud cinsel yaşamın kökeninde çocuksu cinselliğin yattığını savunurken, kadınsı cinsellik konusunda kendi kuramıyla çelişkiye düşer. Bu bakış açısına göre, kadınsı cinselliğin, yani büluğ çağında yönetici bölge haline gelen vajinanın hiçbir çocuksu dayanağı yoktur. O zaman sorulacak soru da kızın büluğ çağından itibaren erkeksilikten kadınsılığa nasıl geçebildiğidir. Bu anlamda Karl Abraham çocuklukta bastırmaya tabi olacak kızın birincil kadınsılığıyla, ergenlikteki kadınsılık arasında zorunlu bir bağlantıya dikkatimizi çeker. Ama Abraham kız çocuğunun kadınsılığından fallik evreye nasıl geçtiğini açıklamakta güçlük çeker. Yani kızı kadınsılığını bastırmaya iten etmenler onun açısından karanlık noktalardır. Buna karşılık Karen Horney, Melanie Klein ve Ernest Jones bu bastırmanın altında yatan dürtüsel güçlere bir açıklama getirmeye çalışacaklardır.

Freud'un 8 Aralık'ta bu mektuba verdiği yanıt ilginçtir: "Son konunuz olan, libidonun ilk çocuksu uyanışında etkili olduğunu varsaydığınız vajinanın rolü ilgimi çekmektedir. Bu konuda hiçbir şey bilmiyorum. Üstelik itiraf etmem gereken de sorunun kadınsı yönünün benim için fazlasıyla karanlık olduğudur... Önyargımdan hareket edersek, vajinal etkinliğin yerine daha zi-

yade anal belirtileri koymamız gerekir."[13] Freud her ne kadar kadınsı cinselliğin kendisi için fazlasıyla karanlık olduğunu itiraf etse de, bu soruna fallik merkezli bir bakış açısıyla yaklaşarak sorunu kapatmaktan kendini alamaz. Vajinalin yerine analı konumlandırmak, bu sorunu inkâr etmekten başka bir şey değildir. Freud bu mektubunda vajinanın, anüsten ayrışmasıyla ortaya çıkan geç bir oluşuma karşılık geldiğini belirtir. Ama metinde anüs yerine "cloaque" sözcüğünü kullanır. "Cloaque"ın sözlük anlamı hem lağımların aktığı yerdir, hem de anatomide kuş, sürüngen ve keseli hayvanlarda bağırsak, sidik ve genitale değin boşluğun ortak deliğine karşılık gelir. Freud kimi hayvan türlerinde etkili olan bedensel düzeyde bir ayrışmamışlığa gönderme yaparak, vajinayla anüs arasındaki ayrışmamışlığı tanımlamış olur.[14]

Karl Abraham 26 Aralık'ta Freud'a yazdığı mektupta, 3 Aralık'ta belli bir çekinceyle ileri sürdüğü düşüncelerini yeniden ele alır. 3 Aralık'ta kadınsı cinsellikte yönetici bölgeler konusuna değinmekle yetinen Abraham'ın, bu kez kuramsal konumu daha kesindir. Yönetici bölgelere ilişkin kendi görüşünün, Freudcu cinsel kuramda yer bulamamış olduğunu belirtir ve bu nedenle kuramsal düzeyde eksik kalan bir yöne dikkat çekmek ister. Büluğ çağında klitoristen vajinaya olan yer değiştirmenin, ancak daha evvelden katedilmiş bir yolun izlenmesiyle mümkün olacağını düşünür. Daha doğrusu çocuklukta vajinadan klitorise bir yer değiştirme olduğu ölçüde, büluğ çağından ibaren klitoristen vajinaya yer değiştirme olanaklıdır. "Varsayılan daha evvelki evrenin cinsel hedefi penisi karşılamak olmalıdır. Bence de penise ayrılan açıklık dışkısal (cloacal) bir özellik taşımaktadır. Yani vajinadan kaynaklanan duyumların, anal bölgeden itibaren iletildiklerini varsaymamız gerekir. Aynı şekilde kendilerine hazzın eşlik ettiği vajinal kasılmalar da bir şekilde anal büzücü kasın kasılmalarıyla bağlantılı olmalıdır."[15]

Abraham'ın bu konuda ortaya attığı düşünceler her ne kadar Freud'unkilere önemli bir eleştiri getirseler de, kuramsal konumu çelişkili olmaktan kurtulamaz. Bir yandan kız çocuğunun kadınsılığını vajinal duyumların varlığına işaret ederek vurgularken, diğer yandan vajinal duyumların anal bölgeden itibaren iletildiklerini belirtmekle (bu noktada Freud'la uzlaşır), yine ortaya bir bedensel ayrışmamışlık fikrini ortaya atmış olur. Yani uyarımlar düzeyinde iki erojen bölge birbirinden ayrışmamışlardır. Bu da vajinayı inkâr etmenin diğer bir yoludur.

Freud, Abraham ile yazışmasından yedi yıl önce yazdığı "Özellikle Anal Erotizme İlişkin Dürtülerin Dönüşümü Üzerine" adlı metninde, libidonun

gelişiminde genitalin egemenliğinden önce sadistik eğilimlerin ve anal erotizmin rol oynadığı "pregenital bir örgütlenmenin" vurgulanması gerektiğini ileri sürer. Ve anal erotizme ilişkin dürtülerin genital cinsellikteki kaderini sorgular. Bunlar bastırılmış bir halde midirler, yüceltilebilmişler midir, karakter özellikleri (tertipli, tutumlu, inatçı,...) halinde mi dönüşmüşlerdir, yoksa genital organların egemenliği altında düzenlenen cinselliğin bir parçası mıdırlar? Bu bağlamda Lou'nun anal dürtülerin dönüşümü ve yüceltilmelerine ilişkin düşünceleri, Freud'un bu sorgulamasında yankı bulurlar. Freud anal erotizme ilişkin eğilimlerin tek tek varolamayacaklarını düşünerek, bunların her birinin genital cinsellikteki ağırlıklarını sorgular. Tartışmasının hareket noktası olarak da şöyle der: "Bilinçdışı oluşumlarda, –düşünceler, fanteziler ve semptomlarda– *dışkı* (para, armağan), *çocuk* ve *penis* kavramlarını birbirlerinden ayırmak güçtür ve kolaylıkla kendi aralarında yer değiştirirler."[16] Freud'un çıkış noktası olan bu düşünce, aynı zamanda genital cinselliğe ilişkin tartışmada vardığı sonuç gibi de gözükür. Yani neredeyse genital cinsellik, anal-fallik cinselliğe denktir.

Freud kadınlarda nevrozların kökenine inmeye çalıştığında, bir erkek gibi bir penise sahip olmaya ilişkin bastırılmış bir arzuyla karşılaştığını belirtir. Kimi kadında penise sahip olma arzusu yerine, çocuk sahibi olma arzusu egemendir. Ve bu arzunun engellendiği durumda nevrotik bir semptom oluşur. Başka kadınlar ise ilk olarak bir penise sahip olmak istemişler, daha sonra da yine çocuksu bir arzuyla çocuk sahibi olmak istemişlerdir. Tüm bu denklemlerde penise sahip olma arzusu, çocuk sahibi olma arzusuyla özdeştir. Nevrotik oluşumlara rastlanılmadığı durumlarda ise, çocuksu penise haset, "penisin taşıyıcısı" olarak bir erkeği arzulamaya dönüşür. Bu doğrultuda kadının istediği, kısmi bir organ olan penisten başka bir şey değildir. Freud bu süreci şöyle açıklar: "Narsisistik düzeyde erkeksi bir parça, kadının kadınsılığıyla birlikte varolur." Ama bu bağlamda sorabileceğimiz bir soru, çocuksu penise haset arzusunun çocuk sahibi olma arzusuna dönüşmesinin dışında, Freud'un bir kadının kadınsılığını nasıl açıkladığıdır. Bir kadın bir erkeği sadece penis taşıyıcısı olarak mı arzular? Veya bir kadının çocuk sahibi olma arzusu kaçınılmaz olarak penise hasetin dönüşmesi midir?

Lou-Andreas Salomé'nin işaret ettiği anal ve genital benzerliği, bu erojen bölgelerin komşu olmalarından kaynaklanır: "Genital aygıt dışkısala, atıksala (cloaque) komşudur (hatta kadında bir bölümü anüse kiralanmıştır")[17] Freud'un "Özellikle Anal Erotizme İlişkin Dürtülerin Dönüşümü Üzerine"

başlıklı yazısında, "vajinanın anüse kiralandığına" gönderme yaparak, kadında bu iki bölgenin ayrışmışlıklarından çok, benzerliklerini vurgulaması anlamlıdır. Aslında Freud'un cinselliğe ilişkin kuramı kurgularken genitali pregenitalden, yani anal-fallik olandan ayırmakta ne kadar güçlük çektiğini görürüz. Lou Andreas-Salomé her ne kadar anal ile genital arasındaki benzerliğe dikkatimizi çekse de, aslında her ikisi arasındaki temel bir farklılığı vurgular. Bu farklılığı yaratan da genital cinsellikte cinsel eşin varlığıdır. Cinsel gelişme sürecinde anal erotizm etkisini yitirirken, genital cinsellik tam tersine egemen olur. Lou'nun deyimiyle, anal ölü olanın simgesiyse, buna karşılık genital cinsellik hayatın kendisini simgeler. Anal haz otoerotik (bir partnere ilişkin fantezi kurulmaksızın yapılan mastürbasyon) bir hazza karşılık gelirken, genital cinsellik partnerin varlığına gereksinim duyar. Çünkü genital cinsellikte hazzın koşulu, yalnızlık ve tecridin kırılması ve dolayısıyla partnerle olan cinsel ilişkide dürtüselin şiddetine açık olmaktır. Çünkü "kendini harcaması, yaratması" gereken dürtü, ancak cinsel eşle birleşme sayesinde kendini gerçekleştirebilir.[18]

Notlar

1 Marie Moscovici, Préface: "Une femme et la psychanalyse", *L'amour du Narcissisme*, Gallimard, Paris, 1980, s. 12.
2 Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud* ve *Journal d'une Année (1912-1913)*, Gallimard, Paris, 1970, s. 20.
3 Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Freud, agy.*, s. 238.
4 Lou Andreas-Salomé, "Anal et Sexuel", *L'amour du Narcissisme*, Gallimard, Paris, 1980, s. 93.
5 Lou Andreas-Salomé, "Anal et Sexuel", *agy.*, s. 93-94.
6 *Agy.*, s. 94.
7 *Agy.*, s. 95.
8 *Agy.*, s. 98.
9 *Agy.*, s. 100.
10 *Agy.*, s. 106.
11 Sigmund Freud, Karl Abraham, *Correspondance Complète*, Gallimard, Paris, 2006, s. 639.
12 Jacques André, *Aux Origines Féminines de la Sexualité, agy.*, s. 27.
13 Sigmund Freud, Karl Abraham, *Correspondance Complète, agy.*, s. 640.
14 Jacques André, *Aux Origines Féminines de la Sexualité, agy.*, s. 31.
15 Sigmund Freud, Karl Abraham, *Correspondance Complète, agy.*, s. 644.
16 Sigmund Freud, "Sur les Transpositions de Pulsions plus Particulièrement dans L'érotisme Anal", *La Vie Sexuelle, agy.*, s. 107.
17 Lou-Andreas Salomé, "Anal et Sexuel", *agy.*, s. 107.
18 Lou-Andreas Salomé, "Anal et Sexuel", *agy.*, s. 109.



Lou Andreas-Salomé

Yunanlı Yahudi: Alman

ZEYNEP SAYIN

I.

Belki de Oidipus'un bir gözü fazlaydı.
Friedrich Hölderlin

Mısırlı yontularla dolu bir çalışma odası; Mısır'dan çıkışın daimi sürgünü; Thebai'li sahnenin daimi tekrarı; uygarlığın daimi huzursuzluğu; babaların daimi katliamı; annelerin daimi arzulanışı; sfenksin taşında saklı bulmacayı çözen, kimsenin bulamadığı soruya, doğaya, Doğuya, Mısır'a, kadına yanıt veren, *'insan'* diyen ve insanlığa terfi eden, özbilincin simgesine dönüşen Oidipus; bilincin ötekisi olan tanrı; Mısırlı imgelere karşı getirilen, çöle inen imge yasağı; İsa'nın doğumundan üç yüzyıl önce Musa'nın cüzamlı, sürgün bir Mısır kolonisinin isyankâr rahibi olduğunu yazan *Mısır Tarihi*; *tarihsel bir roman* yazdığını söyleyen, yaşlılığında kendini Musa ile özdeşleştiren; bilincin kendinden uzaklaştığı, kendinden uzaklaşan olarak kendini unuttuğu anlarda Oidipus'a öykünen, kendi bilgisine sahip olmak, bilginin ne anlama geldiğini öğrenmek isteyen, belki de Yahudi yazgıdan çok da farklı olmayan Yunanlı bir yazgıyı daimi tekrar eden, bir gözü fazla olduğu için bilgiden fazlasını gören, bilinenden fazlasını isteyen Sigmund Freud.

II.

Jewgreek is Greekjew.
James Joyce

1763 yılında Berlin'de gerçekleşmemiş, ama gerçekleşmiş olması mümkün bir ziyaretin *tarihsel resmi*; Moses Mendelssohn'un evinde ağırladığı konuklar; *Din tartışan Mendelssohn, Lessing ve Lavater*. Alman Protestanlığının ruhundan Prusya Aydınlanmacılığı; Alman Yahudiliğinin ruhundan, Prusya'dan dünyanın geri kalanına yayılan Yahudi Aydınlanmacılığı; İbranice ismiyle *haskala*. Kırmızı ceketiyle onu Hıristiyanlığa döndürme görevini üstlenmiş olan fizyonomi müridi, Hıristiyanlığın doğal ve bilimsel kanıtlarına güvenen Lavater'i ağırlayan, Kant'la beraber 1784'te *Berliner Monatsschrift*'te *Aydınlanmacılık nedir?* sorusuna yanıt vermiş, Prusya Bilimler Akademisi'nden "Matematiksel Bilimlerde Kanıta Dair" isimli makalesi sayesinde birincilik ödülü almış, aydınlanmış Almanlığın, ibadet eden Yahudilik olduğunu yazmış olan Yahudilerin Luther'i, Almanların Sokrates'i Mendelssohn. Bilimler Akademisi'nin ikincilik ödülüne layık gördüğü, Mendelssohn'u büyük bir reformun müjdecisi olarak selamlayan Kant, *Musa'sı Almanların* (Hölderlin). Königsberg'de din değiştiren, Protestanlığı kabul eden Yahudi cemaati. Napolyon Fransasına karşı verilen özgürlük savaşında orduda etkin görev üstlenen, gönüllü savaşa giden, Almanya'yı anavatan, Kenan ülkesi, Fransa'yı Mısır olarak düşleyen Prusya Yahudileri. Yahudilerin anadiline dönüşen, suskunluklarını onlardan alan Almanca. Alman ve Kantçı olmaya bağlı kılınan Yahudilik. Biedermeier'in en ünlü ressamlarından Yahudi Oppenheim'ın 1856'da yaptığı tabloda masanın arkasında özgürlük savunucusu, Lutheryen bir papazın oğlu, Lavater'den çok Mendelssohn'a yönelik, ondan Alman ulusunun onuru olmasını beklediğini yazan Lessing. Galası 1783'te Berlin'de oynanan, Frankfurt ve Viyana'da yasaklanan, Mendelssohn'u simgelen *Bilge Nathan*. Bir başka *Alman masalı* yazan bir başka Alman Yahudi: Luther'in papalığı devirmesi gibi Mendelssohn'un Talmud'u devirdiğini söyleyen Heine. Kızı Friedrich Schlegel ile evlenen, ünlü bestecinin büyükbabası Mendelssohn: Alman düşünce geleneğine, Yahudiliğin ve Yunanlılığın bilgisine vakıf, o günden sonra Alman düşünce hayatını belirleyecek olan Alman-Yahudi kentsoyluluğunun eşsiz bir ilk örneği.

Protestanlığın ruhundan Yahudi Aydınlanmacılığı ya da bunun tam tersi: Mendelssohn'un 1783'te yayımladığı *Kudüs ya da Kilisenin Gücü ve Yahudilik*

Üzerine'nin düşünsel izini süren, Heidegger'in ismini anmaktan imtina ettiği, 1920 yılında *Yahudiliğin Köklerinden Akıl Dini*'ni yayımlayacak olan hocası Hermann Cohen'e göre Protestanlığın tarihle beraber akan, kendine özgü bir kerelik bir eğilime, güce, *telos*'a sahip bir tini var; bütün insanlığın aynı anda Protestan, Yahudi, Kantçı ve Alman olmasını gerektiren, gezegensel düzeyde bütün tinsel akrabalıkları bünyesinde toplayan, dünyayı Yahudi-Alman ekseninde döndüren, Yahudilikle Almanlığı Mısır'da, Platon'un Yahudi vârisi, Hıristiyanlığın Yahudi öncülü İskenderiyeli Philo'da buluşturan bir tin bu. İçinde Mısırlı olanı, kendine yabancı olanı kendinin kılan Yunanistan'ı ve bir kez daha Mısırlı olanı, kendine yabancı olanı kendinin kılan İsrail'i aynı anda kapsayan; özdeşlik yasasını, farklılık yasası kılan, spekülatif diyalektiğin kurucusu olan bir tin. Bunları yazan ilk Alman Cohen değil, son Yahudi Freud değil. Yahudilerin dünya sürgününü, İsrail'in yazgısını, Alman Protestanlığının tinine dönüşen Platon'la beraber dünya düzeyine yükseltecek olan İskenderiyeli Philo. Protestanlık = Yahudilik+Yunanlılık. Tarihin sonuna hazırlanan Almanlık.

III.

Doğanın sınırları içinde kaldığı sürece hangi halk bu kadar doğal, doğanın sınırlarını aştığı sürece hangi halk bu kadar ürkünç?
Schelling (*Yunanlılara dair*)

Alman Yahudi düşmanlığının, Avrupa'nın aşinası olduğu sınırları aştığı, kitle katliamına ve soy kırımına yüz tuttuğu bir çağda Sigmund Freud, Protestanlığın ruhuyla, Alman ve Yahudi Aydınlanmacılığıyla beraber Almanların aklını başından alanın ne olduğunu değil, Yahudilerin bu türden yatışmaz bir nefreti üstlerine neden çektiğini soruyor. Arayışı Freud'u Echnaton'a, Musa ve tektanrıcılığa, Mısır'a, uygarlığın *Ahlağın Soykütüğü*'ne dönüşen huzursuzluğuna, Musa'nın açtığı tarihsel, bir o kadar da varlıksal *farka* götürüyor: İsrail'in hakikatine karşı Mısır'ın yalanı; İsrail'in aydınlığına karşı Mısır'ın karanlığı; İsrail'in bilgisine karşı Mısır'ın *cahiliye*'si. Musa'yı Mısırlı değil de İbrani olarak anlatan, Freud'la birlikte ters yüz olan, yapısı sökümlenen bir bellek, gelenek ve düşünce tarihi: yalnızca Oidipus değil, Musa da Mısırlı; Yahudiliğin yasası, bu yasanın İbrani olmayışına, bu olmayışın unutuluşuna bağlı. İnkârı, karşı çıkışı, ihlali, Tanrı'nın uzaklığını, metafizik taşkınlığı çağıran, yasanın kendisi. *Tanrı sadece geçiş*, diyen peygamberler. Tanrı'dan söz ederken boşluk, *kenos* diyen Luther; Alman yüzyıllarını

belirleyecek olan *Leitmotiv*; insanı yeryüzüne zorlayan çekilişi Tanrı'nın; uzaklığı; boşluğu imgesizliğin. Yahudiliği kuran din, bağlayıcı değil, ahid değil, re-ligare değil. Dünyayı yeniden dinsiz kılan, ondan bağlarını alan, dini dinsizleştirilen vahiy. Baba tecrübesinin de dahil olduğu, çünkü babanın olmadığı bir vahiy ile imkânsız kılınan bir bağlayıcılık: olmayan baba cinayetlerinin ardından babavatana, kökene dönüşün imkânsızlığı. Musa, Yahudiliğe yabancı, onları daimi bir sürgüne yollayan peygamber. Eğer Oidipus'un trajik suçu, kendi sayesinde *farkı açmak* ise, kendi sayesinde farkı açan, aynı suçla varlığı yaran, Tanrı'nın uzaklığını insanlık yasası kılan Musa Peygamber. Tanrı'yı imleyen, uzaklığı. Varlığa geçit veren, tarihi açan, insanı sonluluğuna zorlayan tecrübe. Özdeşlik yasası olan yokluk yasası. Yahudilik ve tragedya. Yokluğuyla mevcuda gelen, kendini aşmaya, ihlal etmeye çağıran yasa; Almanların yasası, Yahudilerin yasası. Hukuğun canlı pınarı. Almanların ve Yahudilerin doğumu doğaya değil, yasaya bağlı. Yahudi olan Musa değil, İsa. Onun Martin Luther'le birlikte Almancaya çevrilen dini; kutsal kitabın kendisinin değil, çevirisinin bağlayıcılığı: Alman tininin ve Alman ruhunun Yahudi tarihi. Uzaklığı içinde, insanı çok daha kararlı bir biçimde yeryüzünün sınırlarına zorlayan, Yahudiliği ve tragedyayı Protestanlıkta buluşturan; kendine karşı çıkmaya, trajik ekonomiye ve kurban ekonomisine hapseden tanrı. Yunanca sözü olmayan, Almanlarda söz bulan Yahudi tragedyası. Yahudilerin sürgünün sonlandığı yer, Alman dili. Yunanda bedene dokunurken öldüren sözün, Yahudileri ve Almanları çıldırtması; kendi boşluğuna kapanan, kendi üstüne çöken metafizik dürtü; bilgisi olmayan bir bulmacanın, Kant'ın *yüce* dediği aşkınlığın, imkânsız aktarımı. Mutlağın kendiyle oynadığı oyunun temsili. Asla söylenmemiş, asla olmamış olanın tekrarı. Eğer babavatan İsrail ise, cinayetse, sürgünse, Almanya Yahudiliğin kadını, Almanca anavatanı.

IV.

Almanlar ve Yahudiler: birbirleriyle karşılaşan iki aşırı uç.
Walter Benjamin

Nietzsche'nin ilk İngilizce editörü Oscar Levy, 1940, *İdealizm – Bir Çılgınlık* isimli kitabında: *İlk Hıristiyanların hepsi Yahudi'ydi ve son Hıristiyanlar da bu kökten gelecek. Ama bunu Yahudiler tek başlarına yapamazdı: yöndeş*

karakterli başka bir halkın onlara yardım etmesi gerekti. Bu halka Avrupa'nın kuramsal ve ilahiyatçı halkı dendi: bugüne değin bütün dünya için düşünürler ve eğitmenler doğurmuş olan bir halk. İlginç olan, bu halkın Yahudilere eşi benzeri olmaz biçimde duyduğu, farklılığın değil benzeşimin doğurduğu nefret... Alman reformasyonu Yahudi değerlerinin yeniden doğumuydu. Batıl inançlı bir keşiş; Luther, Roma'ya geldi ve yosun kaplı, yoksul ülkesinde asla göremeyeceği imgelerle, saraylarla ve kiliselerle karşılaştı. Bunun üzerine İncil'i 2 Musa XX, 4-5'i hatırladı: Yukarıda göklerde, aşağıda yerlerde olanın suretini yapmayacaksın.

V.

Almanya'yı düşünüyorum bütün gece/
Sabaha değin uykum kaçıyor bu düşünceyle.
Heinrich Heine

Oidipus'un, Mısır'dan Yunanistan'a geçişte ortaya çıktığını söyleyen Hegel. Tinin bilgisizlikten, cehaletten, batıl inançtan, büyüden adım adım yükselmesini, maddenin içinden yükselerek bilginin özüne ulaşmasını anlatan tarihsel roman, *Tarih Üzerine Dersler*. Tinin tarihi, tarihin bizatihi kendisi; tinin kendini gerçekleştirmesinin ve metafiziğin tamamlanmasının tarihi: zamanların karanlığında başlayan, doğudan batıya, Çin'den Hindistan, Mezopotamya, Mısır üzerinden Yunanistan'a ulaşan bir bilincin kendini bulmasının, güneşe doğru ilerlemesinin seyahati. Tinin özüne götüren yolun üstündeki kavşakların sonuncusu, Mısır'ın güneş tapısı, *helios-logos, helioloji*. Ama sanat dinini kuran, taşı yapıta dönüştüren Mısırlı değil, Yunanlı; Mısır'da 'taşa tutsak' henüz tin; maddenin zincirlerine bağlı. Tinsellik olarak sadece Yunanistan'da biçim bulan doğa; buna karşın Mısır hâlâ kendine karşı savaşan çelişkilerin ülkesi; Oidipus kendine karşı savaşan çelişkilerin kahramanı, metafiziğin kahramanı, metafiziğin kurbanı. Doğanın içi, Doğu'nun içi, Oidipus'un bilincinde mevcut olan bir düşünce olarak Yunan mucizesinin müjdecisi. Mısırlı kehanetin, Sais gizeminin peçesini kaldırdığı an beliren, insanın kendi sureti. *Hakikatin hakikati, kendiliğin kendisi*. Mısır'da doğan, Yunanistan'da yükselen, Almanya'da kararan güneş. Felsefenin kendi sonunu düşünmeye başladığı, aklın Almanya'da antinomilere maruz kaldığı an, babavatandan uzaklarda, Protestan ve Kant sonrası bir gelenek olarak, kendi sınırlı sonluluğunu aşmayı arzulayan Yunanlı olarak, Dionysos olarak yeniden do-

ğan Oidipus, Yahudi ve Protestan Mısırlı. Düşüncenin bitişlendiği yerde, düşüncenin başlangıcı. Alman ulusunun Musa'sı olarak selamlanan, Hegel'in arlanmaz bir Yahudi olarak aşağıladığı Kant. Oidipus'un ancak Dionysos sahnesine çıktığı an söz sahibi olmaya başladığını, öncesinde dilsiz çığlıklar attığını söyleyen Benjamin. Kitaba biat eden Yahudi halkı, şairlere ve düşünürlere biat eden Alman halkı. *Kendi ellerinin suiistimali altında bağıran kendi izinin av köpeği.* Felsefenin bittiği noktada *fazla bilmeyi, bilme sınırının ötesine geçmeyi* arzulayan, Mısır'ın suskunluğunu kıran; Protestan Almanlığın, spekülatif diyalektik modeli olarak devraldığı tragedya, Yunanlılık modeli. Almanların tragedyasının, tragedyasının olmayışı olduğunu söyleyen Hölderlin. Thebai, yalnızca Oidipus'un değil, tapısından tragedyanın doğduğu Dionysos'un da doğum yeri. Luther'in *kenos* yorumundan uzak olmayan, yeni çağa özgü olan hissin, Tanrı'nın ölümü olduğunu söyleyen Hegel. Nihilizmden bir kez kurtarmış, bir daha kurtarabilecek, henüz gelmemiş olan tanrının beklentisi. Kant sayesinde açılan özgürlük sorunu; insanın sınırlı ve sonlu koşullarının aşılması; metafizik ölçüsüzlük; tanrısalla benzeşmek, tanrısala benzemek, kendi sonluluğunu yadsımak isteyen, bir gözü fazla olan, Heidegger'in yalnızca *çöken bir insan olarak değil, varlığı açma tutkusunun, bu en büyük tutkunun, en büyük aşırılığa, en büyük vahşete doğru yol alma cesaretini gösterdiği Yunanlı varoluşun figürü* olarak kavradığı Oidipus. Sınırı aşma, kendinden geçme, yasayı ihlal isteğinde hep vahşi bir şeyler saklı. Özü gereği inkâra, karşı çıkmaya, ihlal etmeye zorlayan, sınır ötesinin, yücenin olmayan imgesi, *hybris*'le beraber arzulanan tanrısal özdeşleşme (özdeşlik); onunla beraber gelen yeryüzü (farklılık); imgenin imkânsızlığı; *kendini kendi ölümüne veren, kendi külleri içinden efendiliğe yükselen kurban*, kendiliğin yadsınışı içinde olumlanan özgürlük; ölümün kendi son buluşunda, yitişinde, kayboluşunda kendine bakabileceği ve kendini hatırlayabileceği bir temsil mekânı olan tiyatro, tarih sahnesi. Mutlaklık olarak öznenin gerçekleştirildiği yerde, öznenin imhası. Aşmak, imkânsızlığın kendisi. Protestanlığın Yahudi ve Yunanlı ruhundan doğan, Freud'un uygarlık ve huzursuzluk dediği Alman tragedyası. Sophokles'in adım adım temsil edilemezin içine inen *to deinon*'u, Hölderlin'in *das Ungeheure*'si; Heidegger'in ve Freud'un *das Unheimliche*'si içinden adım adım yükselen dehşeti.



Oidipus Kompleksi, Psikanaliz/Antropoloji Tartışmasının Açıklığa Kavuşması

ERIC SMADJA

Giriş

Ondokuzuncu yüzyılda doğan bu iki disiplin arasındaki rastlantısal ilişkilerin bir öyküsünü aktarmak amacıyla niçin böyle bir başlık seçtik? Bize göre, psikanalizin en önemli kavramı olan Oidipus kompleksi gerçekten de bir yığın bilgisizliği, yanlışlığı, sapmayı ve es geçmeyi, aynı zamanda da antropologların psikanalize karşı, onunla tanışmalarından başlayarak ve günümüzde de süren, düşünce okulları ve bilim adamlarına bağlı olarak farklı modalitelere göre kuşkulu tavırlarını ortaya çıkarıyordu. Böylece antropologların geliştirdikleri Oidipus kompleksi düşüncesi psikanalizle ilgili olarak geliştirdikleri düşünceye göre paradigmatik gözükebiliyordu. Bu işte psikanalistlerin payı nedir ve onlar antropoloji konusunda hangi düşünceleri geliştirmişlerdir?

Çok sayıda etken, uzun bir süreye yayılarak, farklı yerlerde gelişecek olan bu tartışmanın ortaya çıkmasındaki koşulları karmaşık hale getirmiştir. Konuyu, en iyi biçimde anlaşılabilmesi için, belli bir kronolojiye göre sunmayı ve bir yandan da bu bağlamda üç büyük kültür alanı (Britanya, ABD ve Fransa) saptamayı uygun bulduk. Bu nedenle, öncelikle epistemolojik ve tarihsel bağlamda bir dolambaç yapma gerekliliği olduğunu düşünüyoruz; böylelikle bu tartışmanın kökenindeki bazı amaçları, sonuçları ve gizli anlamları aydınlatma olanağı bulacağız.

I) Epistemolojik ve Tarihsel Dönemeç

I-1) Michel Foucault'ya göre ondokuzuncu yüzyıl, insan bilimlerinin varlık koşullarını mümkün kılmıştır: psikoloji, sosyoloji, etnoloji, psikanaliz ve dilbilimin doğuşundan sonra edebiyat ve mitolojiyle ilgili inceleme ve araştırmalar. Psikanaliz ve etnolojinin (antropoloji) amaçları, benzer konumlarda olmaları ve *episteme* genelindeki işlevleri olduğu kadar özel koşulları da araştırmacıları, aralarındaki özel ilişkileri irdelemeye götürmüştür. Foucault *Les mots et les choses (Kelimeler ve Şeyler)* adlı yapıtında bu iki bilim dalıyla ortaya çıkan "sürekli bir kaygı ve sorgulama ilkesi"nden söz eder. Gerçekten de, bu iki disiplin, bireyi, kendi kültürel referanslarına göre kültürel farklılığın tuhaflığıyla yüz yüze getirdiğinden ve bireye aldatıcı bir heryerdelik ve bilincin mutlak gücüne göre bilinçdışı psişenin derinliklerini tanıttığından insan bilimleri içinde son derece tehlikeli görülüyordu ve dolayısıyla o derin istikrarsızlaştırıcı özellikleri paylaşıyorlardı.

I-2) Antropolojinin (Tylor'un bulduğu Anglosakson terim) iki kurucusu olan İngiliz E.B. Tylor (1832-1917) ve Amerikalı L.H. Morgan (1818-1881) on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ve yirminci yüzyılın başında egemen olan ilk düşünce okulu evrimcilik içinde yer alırlar. İlk antropologlar, çok erken bir dönemde, farklı ve coğrafi olarak birbirlerinden uzak geleneklerin ve kültür kurumlarının benzerliklerinden etkilenmişlerdi. Ondokuzuncu yüzyılda evrimcilik bu benzerliklerin yöndeşlik teziyle açıklanmasına olanak sağlıyordu. Buna göre her toplum aynı evrelerden geçerek ve aynı yönde gelişerek değişiyordu. Dolayısıyla söz konusu olan insanlığın tek güzergâhının dikkate alınmasıydı ve bu bağlamda amaç peş peşe kat edilen evreleri ve bunların zincirlenme yasalarını tek tek ortaya çıkarmaktı; buradaki gizli koyut insan düşüncesinin evrenselliğidir.

Ondokuzuncu yüzyılın sonundan başlayarak bu evrimci düşünce çerçevesi etnografik gözlemlerin tümünü değerlendiremez durumda gözüküyordu. Bu kritik ortamda yeni yorum modelleri ortaya çıkmıştır, ondokuzuncu yüzyıl başında gelişen yayılımcı okul da (Friedrich Ratzel, 1882; Leo Frobenius, 1898; Fritz Graebner, 1905, 1911) bunlardan biridir. Bu antropolog coğrafyacılara göre farklı toplumların kültürel özellikleri arasındaki benzerliklerin nedeni, coğrafi açıdan uzak olan bu kültürler arasında geçmişte ortaya çıkmış ilişkilerdi.

I-3) Ondokuzuncu yüzyıl sonunda Sigmund Freud tarafından bulunan psikanaliz başlı başına bir bilgi külliyatına sahip olan bir bilinçdışı araştır-

ma yöntemi ve "nevrotik rahatsızlıklar"ı tedavi biçimidir. Freud kendi analizinden başlayarak ve daha sonra klinik deneyimlerinden hareketle, uzun bir gelişme dönemine (1897-1923, yani 26 yıl) ihtiyaç duyan psikanalizin temel kavramı olan Oidipus kompleksini bulacaktır. Tarihsel ve sosyokültürel değişkeler ne olursa olsun insanların ruhsal yaşamlarının düzenleyicisi olan bu kompleksin evrenselliğini irdeler. Ve Oidipus kompleksinin evrenselliği sorusuyla insan ruhunun ve insanlığın tarihsel güzergâhının tekliği üstüne evrimci koyutu bulur. Bu durum, başından beri, iki disiplin arasındaki diyalogu engelleyecek ve kendi özel evrimlerini izlemelerine neden olacaktır.

Foucault'ya göre *Totem ve Tabu* "ortak bir alan" ve bu iki alan arasında sürekli bir söylem olasılığı oluşturmuştur.[1] Gerçekten de, Freud *Totem ve Tabu*[2] adlı yapıtıyla etnografik verilerin psikanalitik yorumu konusunda ilk önemli girişimi gerçekleştirmiş ve bu girişim onu özellikle ilk sosyal kurumların temelindeki Oidipus kompleksinin evrenselliğini ve bunların gelişmesindeki bilinçdışı süreçlerin etkisini saptamaya götürmüştür. Dolayısıyla Oidipus kompleksi Freud'un kültür kuramının temelini oluşturur.

Bununla birlikte Oidipus kompleksi sürekli irdelenmiştir. 1912-1913'te, sadece erkek çocuk ve soy oluşumunun pozitif temeliyle ilgilidir. Negatif temeli ancak kurt adam analiziyle bulunacak, tam biçimi ise ancak 1923'te *Ben ve İd*'de[3] belirtilecektir. Kız çocuğununki ise daha geç bir dönemde kadın cinselliği metinlerinde ele alınacaktır.

Freud Oidipus kompleksinin (erkek çocuğun pozitif biçimi) psişik ve kültürel evrenselliği sorununu ortaya atarken antropologların araştırma alanında ilk çatlağı oluşturur.

I-4) Totem ve Tabu 1918'de New York'ta ve 1919'da Londra'da yayımlanacaktır. Antropoloji o yıllarda kuramsal, pratik ve kurumsal yönelimleri açısından derin dönüşümler içindeydi. Kuramsal alanda, yirminci yüzyıl başına kadar egemen olan tek çizgili evrimcilik kesinlikle gerilemeye başlarken yeni düşünce okulları gelişir; sözgelimi, Avrupa'da yayılımcılık ve işlevselcilik ve ABD'de kültürelcilik.

Öte yandan uzmanlar alan araştırmalarında büyük gelişmeler kaydederler. Britanya'da Malinowski ve ABD'de de Boas "yeni antropoloji"nin öncüleri olacak, kendilerini "etnografik otorite modeli" ve çağdaş antropolojinin yeni "gerçeklik rejimi"nin belli başlı öncüleri olarak kabul ettireceklerdir.

Totem ve Tabu New York'ta ve daha sonra Londra'da bu antropolojik ortamda yayımlanacaktır. Ama biz antropologların tepkilerini ve A.L. Kroe-

ber'in (1920) örnek eleştirisini daha sonra ele alacağız, çünkü olası düşüncelerin tersine psikanaliz/antropoloji tartışması farklı koşullarda ve farklı modalitelere göre başka kişiler arasında yapılmıştır.

II) Britanya

II-1) W.H.R. Rivers (1864-1922) ve C.G. Seligman (1873-1940)

Britanya'da Birinci Dünya Savaşı sırasında, İngiliz antropolojisinin önde gelen figürleri ve aynı zamanda hekim olan Rivers ve Seligman savaş dolayısıyla travmatik nevrozlar yaşayan askerleri tedavi ederlerken psikanalizi keşfetmeye ve onunla ilgilenmeye başladılar. İçinde bulundukları tıp ortamı yeni psikoterapötik yöntemlerle yakından ilgiliydi ve onlar da bu ortam içinde Freudyen yazılarla tanışma olanağı buldular: *Histeri Araştırmaları* (1895) ve özellikle hastalarının zihinsel yaşamlarının araştırılmasında ayrıcalıklı bir yöntem olarak gördükleri *Düşlerin Yorumu* (1900). Her ikisi de Freud'un çalışmalarından çok etkilenmişlerdir ama keşfettikleri şeylerle çok eleştirel bir ilişki geliştirecek ve psikanalizi hem insan ruhuyla ilgili bir kuram hem de bir nevroz tedavisi yöntemi gibi anlayabileceklerdir. Bu bağlamda, özellikle cinselliğin çok fazla önemsenmesine karşı çıkmışlardır; Seligman'a göre cinsellik psikanalizin "can sıkıcı bir uzantısı"dır.

"Seligman, psikanalitik kuramların geçerliğini test ediyor ve bunları sadece kendi hastane deneyimleriyle değil aynı zamanda etnografik belgelerle karşılaştırıyor" der B. Pulman.[4] Bundan böyle bu bağlamda temel ilgi alanı psikanaliz ve antropoloji arasındaki ilişkiler olacaktır. Bu bakış açısından hareketle, bu dönemde (1918) Trobriand adalarında yapılan anket çalışması sırasında Malinowski'den Freud'un kuramlarının kesinliğinin ve özellikle de Oidipus kompleksinin evrenselliğinin doğrulanmasını ister.

20'li yılların sonundan ve 30'lu yılların başından itibaren Seligman'ın psikanalizle ilişkisinde önemli değişiklikler gözlenir. Psikanalitik kuramların alanda doğrulanmasıyla ilgili olarak ayrıntılı bir program hazırlar. Buna göre antropologlar, alan çalışmasından alacakları destekle psikanalitik bilgileri yerli yerine oturtacaklardır. Bununla birlikte bu tasarı birçok sorunu da birlikte getirmiştir: Freud kuramını bilmek ve yeterince anlamak, ilkel insanların düşlerinin analizi ve G.Roheim'ın yararlandığı şekilde çocuk oyunlarının analizi gibi bilinçdışını araştırma tekniklerinden yararlanmak. Ne yazık ki, Seligman bu konuda derin bir bilgisizlik içinde olacak ve psikanalitik kavramların bazılarının anlamını çok büyük ölçüde saptıracaktır. Bu-

nunla birlikte hakkını da teslim etmek gerekir, çünkü Freud'un buluşlarının yararını ve özellikle de psikanaliz düşmanlığının görüldüğü bir ortamda antropolog ve psikanalistler arasındaki tartışmanın potansiyel gelişmelerini çok erken bir dönemde anlamıştır.

II-2) B. Malinowski (1884-1942)

Britanya'da Trobriand adalarındaki (Yeni Gine'nin kuzeydoğusu) alan çalışmasından (1915-1918) sonra üç büyük tez ortaya atarak gerçek anlamda bir tartışmayı hatta polemiği başlatan Malinowski'dir.

Malinowski hocası Seligman'ın teşvikiyle 1914 yılı başında Avrupa'dan ayrılarak Okyanusya'ya gitmiş ve ancak 1920 ilkbaharında dönebilmiştir.

Bertrand Pulman'a göre "Malinowski'nin Trobriand adalarındaki alan çalışmaları sistemli bir biçimde modern etnografinin temel kurucu unsurlarından çok, önemli mitsel etkinlikler olarak sunulmuştur" ve Malinowski de önemli alan deneyimlerinden hareketle kuramlar geliştiren, yeni bir etnografik otorite modeline dayalı antropolojik söylemin "yeni bir gerçeklik rejimi"ni başlatan ilk antropolog olarak tanıtılmıştır.[5]

Seligman 1918 yılı başlarında, kendisinden Freud'un tezlerini Trobriandlılara uygulama olanaklarını denemesini ister. Okyanusya'ya gitmeden önce psikanalitik kuram konusunda hiçbir bilgisi yoktur. Ancak 1924'te, Avrupa'ya dönüşünden dört yıl sonra ve monografik çalışması *Batı Pasifik Argonotları*'nın (1922) yayımlanmasından iki yıl sonra *Üç Deneme, Psikanalize Giriş*'i, *Totem ve Tabu*'yu ve *Kitlelerin Psikolojisi*'ni okuyabilmiştir.

Psikanalizle tartışmaya girdiği belli başlı üç metin şunlardır:

"Psychoanalysis and Anthropology", "Psikanaliz ve Antropoloji", *Nature* (1923) içinde.

"Psychoanalysis and Anthropology", *Psyche* (1924) içinde, (çeviri ve yayın *Imago*).

"Complex and Myth in Mother-right", *Psyche* (1925) içinde.

Bu metinlerden birbirlerini tamamlayan üç önemli önerme çıkar:

a- Trobriand'da çok büyük bir cinsel özgürlük vardır ve çocuğun psikoseksüel gelişimi Freud'un belirlemiş olduğu aşamaları izlemez (özellikle anal erotizm ve gizlilik evresi yoktur).

b- Fizyolojik babalık mekanizmaları konusunda tam bir bilgisizlik hüküm sürmektedir.

- Oidipus kompleksi evrensel değildir. Trobriand adalarında böyle bir şey yoktur. Bununla birlikte, anaerkil toplumlara özgü özel, çekirdek özellikli bir kompleks söz konusudur ve bu çerçeve içinde erkek çocuğun ensest arzuları kız kardeşine, düşmanca itkileri de dayısına yönelir. Genel olarak, Malinowski özel Trobriand deneyimi aracılığıyla Freud'un tezlerinin sosyolojik açıdan çok sınırlı getirisinin altını çizmeyi düşünüyor ve onun sosyal ve ailevi unsurların çeşitliliğini dikkate almadığını düşünüyordu.

II-3) Ernest Jones (1879-1958)

Malinowski'nin önermelerine 19 Kasım 1924'te, kendisinin de katıldığı British Psychoanalytical Society'deki bir konferansta ("Mother-Right and Sexual Ignorance of Savages") cevap verecektir. Bu konferans metni 1925'te *International Journal of Psychoanalysis*'te yayımlanmıştır.

Malinowski'nin sunduğu Trobriand gözlemleri Jones'u şaşırtmamıştır. Fizyolojik babalığın bilinmemesi üstüne bu tür çalışmalardan haberdardı. Ona göre "baba dölleyiciliğinin bilinmemesi ve analık hukuku kurumu arasında çok sıkı bir yakınlık vardır"[6] ; anaerkillik sistemi, karmaşık amca, dayı, hala, teyze karmaşıklığı içinde "en güçlü Oidipus eğilimleri"ne karşı bir savunma biçimini temsil eder, söz konusu olan, babaya karşı düşmanlıktan caydırmaktır.

Malinowski Jones'a 1927'de *İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Bastırılması*[7] adlı kitabında cevap verecektir; Malinowski bu kitabında görüşlerini savunmuş ve psikanalize karşı daha da sert bir tavır almıştır.

Jones 1928'de bu kitapla ilgili olarak çok sert bir yazı kaleme alacaktır.

Pulman'a göre "Jones, Malinowski'nin görüşlerine karşı çıkarken etnografik otorite modelini derinlemesine sorgulamıştır."[8] Bununla birlikte Jones'un tezleri etnolojik ve psikanalitik açıdan büyük ölçüde doğrulanmış olsalar da, aynı yazara göre bu tartışmanın tarihindeki rolü bugün çok büyük ölçüde azalmıştır.

II-4) Malinowski'nin Önermelerinin Kaderi Üstüne Bazı Düşünceler

Malinowski Oidipus kompleksinin sosyokültürel içeriğini uygun ve meşru bir biçimde sorgulamıştır. Ayrıca, ilkel denen bir toplumun üyelerinin ailevi ve cinsel yaşamı konusunda etnografik anket çalışmalarına yepyeni bir bakış açısı getirmiştir. Bununla birlikte, Pulman'a göre "Malinowski'nin önermelerinin geleceği, çağdaş antropolojik *doxa* (sanı) içinde, bir zıt kesin-

likler birikimine rağmen, etnografik ve psikolojik açıdan gerçekten şaşırtıcıdır." Pulman, özellikle *Antropoloji ve Psikanaliz* adlı yapıtında Malinowski'nin söyleminin, uslamlamasında bazı iç çelişkilerle dolu olduğunu, dikkatle incelendiğinde genel önermeleriyle etnografik belgeleri arasında açık bir çelişki bulunduğunu söyler; Roheim da işaret etmiştir bu noktaya. Öte yandan, onun psikanalitik bilgilerindeki eksiklikten ve gözlemlenen davranışların bilinçdışı belirleyicilerinin araştırma tekniklerinin olmamasından da söz eder. Nihayet araştırmacının, Trobriand adalarındaki çalışmaları sırasında özel ruhsal koşulların, gözlemlerini ve topladığı malzemenin analizini kesinlikle etkilemiş olduğunu belirtiyor.

M. L. Wax ise şu tespiti yapmıştır: "Bundan böyle mit krallığına ait olan Oidipus kompleksinin Malinowski tarafından çürütülmesi onun ailevi ve sosyal örgütlenme gerçekleriyle karşılaştırılması girişimlerine her defasında direnmiştir. Ve bu, bizi, eleştiriyi kabul etmeyen mitsel bir külliyatın, tartışılması mümkün olan kesin bilimsel çalışmalarla birlikte bulanabileceğini düşünme noktasına götürür."[9]

Malinowski'den sonra, 30'lu yılların başında, İngiliz antropolojisinin belli başlı akademik figürleri, özellikle Radcliffe-Brown ve Evans-Pritchard psikanalize kesinlikle kuşkuyla yaklaşacak ve çoğu zaman göz ardı etmeyi tercih edeceklerdir.

Öte yandan, bu tartışma o dönemde kültürelcilik ve "kültür ve kişilik" ekolünün temsilcilerinin egemen olduğu ABD'ye kayacaktır. Bu bağlamda özellikle G. Roheim'ın oynadığı rolden söz etmemiz gerekir.

III) Geza Roheim (1891-1953)

Malinowski'nin Trobriand adalarındaki çalışmalarının sonucunda anaerkil bir toplumda Oidipus kompleksinin bulanmadığını söylemesi Roheim'da Avustralya ve Melanezya'ya gitme isteği uyandırır. Gerçekten de bir psikanalistin olayları yerinde incelemesinin zamanı gelmiştir. Freud, Ferenczi, Kovacs ve Marie Bonaparte'ın katıldığı bu gezi projesi Marie Bonaparte'ın maddi desteğiyle gerçekleşmiştir.

Böylece 1928-1931 arasında Somali'de, Avustralya'da (2 yıl), Normanby adasında (10 ay), Arizona'da (Yumaların yanında) kalmış ve daha sonra Avrupa'ya dönmüştür.

Normanby adasında, Trobriandlar'a yakın anaerkil topluluk içinde düşlerin ve çocuk oyunlarının analizi gibi araştırma tekniklerinden hareketle

bireylerdeki içe atılmış Oidipus itkilerinin varlığını gösterir. Aldığı ilk sonuçlar 1932'de *International Journal of Psychoanalysis*'te yayımlanmış ve böylece Malinowski'nin önermelerine, kendisinin tepkisiz kaldığı cevaplar vermiştir.

"Babayı yabancı biri haline getirerek Oidipus kompleksini saf dışı etmek istiyorlar" der ve şöyle devam eder: "Madem ki çocuk yaşamının ilk 5-10 yılında babası ve annesiyle birlikte yaşamış ve daha sonra onları bırakarak dayısının ya da amcasının yanına gitmiştir, nasıl olur da bir Oidipus kompleksi yerine amca/dayı/hala/teyzeyle ilgili bir kompleks edindiği varsayımı öne sürülebilir? Gerçekten de Malinowski olguları açık seçik biçimde yerli yerine oturtuyor ve kendi kuramını bütünüyle sakatlıyor. Çocuk hayatına Oidipusvari bir konumda bir Oidipus kompleksiyle başlar. Buluğ öncesi evrede toplum, karşısına çatışması gereken, daha sert, başka bir baba çıkarır: dayıdır bu. Dolayısıyla babasına karşı düşmanlığını kısmen dayısına kaydırmak mümkündür."[10]

IV) ABD

ABD'de tartışmalar, 1920'lerde oldukça çatışmalı bir ortamda başlar ve bu alanda antropolojinin iki büyük figürü ön plana çıkar: F. Boas ve A.L. Kroeber.

IV-1) Franz Boas (1858-1942)

Amerikan antropolojisini (Kroeber, Mead ve Benedict) bütünlüğe kavuşturmuştur. Kültürcü okulun kurucusudur; keyfi sınıflandırmaları, sahte tarihsel spekülasyonları reddeder ve toplumların empirik ve betimleyici bir temel üstünde incelenmesi gerekliliği üstünde durur. Dolayısıyla kendi döneminin iki büyük düşünce okulunu, evrimciliği ve yayılımcılığı da reddeder.

IV-2) Alfred Kroeber (1876-1960)

1920'de *American Anthropologist*'te çıkan ilk yazısıyla *Totem ve Tabu*'nun antropolojik eleştirilerinin sözcüsü olmuştur. 1917'de psikanaliz yaptırmış, 1918-1920 arasında San Francisco'da psikanalist olarak çalışmış ve yaşamı boyunca psikanaliz karşısında tam anlamıyla ikircikli bir tavır içinde kalmıştır. Bu tavrı *Totem ve Tabu* üstüne yazısında son derece belirgindir. Kısa bir süre içinde tarihsel etnolojinin bir temsilcisi olarak tanınır. Eleştirileri karşı çıktığı içeriğe dayanır çünkü uslamlamasının yöntemi ve

yapısı, "spekülatif" denen evrimci antropolojiyle ilgili kaynakları çok büyük ölçüde varsayımsaldır. "Nihai amaçtan esaslı bir sapma olduğu" üstünde durur ve "antropoloji alanına girerken çok aceleci davranıldığından", gene bazı "sonuçların aceleye getirilmiş olduğundan" söz eder. Bununla birlikte, Freud'un ortaya attığı meselelerin önemini kabul eder, onun "son derece üretken bir hayal gücüne" sahip olduğunu, olayları değerlendirirken "çok ileri görüşlü olduğunu" kabul eder. Ve şöyle devam eder: "Bu kitap, nihai amacından esaslı biçimde sapmış olmasına rağmen çok önemli ve değerli katkılar getirmiştir. Kültürel antropolojinin, gelişmesi içinde, psikolojik yöntemden çok tarihsel yönteme bağlı olması gerekir büyük olasılıkla ve durum böyleyken kendisini destekleyen psikolojiden kesin biçimde kurtulması olasılığı pek azdır-hatta doğru da değildir bu. Psikoloji, Freud'un başlattığı psikanalitik hareketin derinleşmesine kesinlikle katkıda bulunduğu ve her etnologun er geç dikkate almak zorunda kalacağı bir alandır. Tabu olan ritler ve takıntılı nevroz arasındaki ilişki ve tabunun iki yüzü ve duyguların karmaşıklığı arasındaki paralellik yadsınması mümkün olmayan örneklerdir. Karşıtların birliği kuramı yasın, ölüm olaylarının ve tabuların doğurduğu korkunun tuhaf birlikteliğini kesinlikle aydınlatır hatta belirginleştirir. Hatta bunun Freud'un görüşlerini geliştirdiği bile düşünülebilir."[11]

Kroeber'in *Totem ve Tabu*'ya ve onun da ötesinde psikanalitik düşünce ve psikanalistlere karşı bu eleştirel ve zıt anlamlı söylemi uluslararası antropoloji topluluğu içinde her zaman tipik bir söylem olarak kabul edilecektir.

IV-3)

30'lu yılların başından itibaren psikanaliz/antropoloji tartışmasının ekseni kesinlikle ABD'ye doğru kaymış ve bir yanda "kültür ve kişilik" ekolünün ortaya çıkışı, öte yanda özellikle Alman kökenli Avrupalı psikanalistlerin bu ülkeye gidişiyle durum değişmiştir. Bu bağlamda özellikle E. Fromm ve K. Horney gibi isimler tartışmalara katılmışlar, göreci koyutları benimseyerek ve Freudcu kavramlardaki bir yığın deformasyonu kabul ederek diyaloglara bir esneklik kazandırmışlardır.

Abram Kardiner (1891-1981) ve "Kültür-Kişilik" Okulu

Bu araştırmacılar, bireylerin, çocuklukları sırasındaki kültürel kazanım süreçleri üstünde düşünceler geliştirmişler ve bu bağlamda psikanalizle çoğu zaman çatışmanın egemen olduğu bir diyalog kurmuşlardır. Çocuk, aile

ortamı ve kültür arasındaki etkileşimleri göstermek amacıyla belli ölçüde deformasyona uğramış davranışçı ve psikanalitik kavramlardan yararlanmışlar ve çocukların sosyalleşme süreçlerindeki değişkenliğe işaret etmiş, Oidipus kompleksinin evrenselliğini tartışmaya açmışlardır.

Kardiner, 1936'da New York Enstitüsü'nde bir seminer düzenlemiş ve iki disiplin arasındaki diyalogu önemseyen bir antropoloji akımının oluşmasında çok belirleyici bir rol oynamıştır. 1937'de Columbia'da düzenlenen toplantılara Edward Sapir, Ruth Benedict, Cora du Bois ve özellikle de birlikte ilk yapıtını (*Toplumda Birey*, 1939) yazdığı Ralph Linton gibi isimler katılmıştır.

Psikanaliz ve antropoloji arasındaki ilişkiler sorunu Mead'de gördüğümüz gibi sosyoloji ağırlıklı bir terminolojiyle sergilenir. Ona göre "hiçbir Oidipus kompleksi toplumsal bir örgütlenme oluşturmaz ama tersi geçerlidir."[12]

IV-4) George Devereux (1908-1985)

Önce antropolog, daha sonra analist olmuş ve ABD ve Fransa'da çalışmıştır. Amerikan kültürcülük geleneği ve "kültür ve kişilik" okulunun gelişmesi içinde yer almış, çok yönlü formasyonu ve muazzam kültürüyle geliştirdiği özgün fikirleriyle dikkat çekmiş, sürekli eleştirdiği kültürel göreciliğe radikal bir tavırla karşı çıkmıştır. Psikanaliz ve antropoloji arasındaki ilişkileri yenilikçi bir açıdan ele almış ve aralarında bir tamamlayıcılık ilişkisi kurmuştur.

Ethnopsychanalyse complémentariste (1972) adlı yapıt içinde yayımlanan "Kültür ve Bilinçdışı" (1955) başlıklı yazısında üç koyut getirir ve bu konudaki düşüncelerimizin gelişmesi bağlamında çok önemli bir sonuca varır:

1. İnsanlığın psişik birliği, olağanüstü bir değişkenlik kapasitesi getiren birlik.
2. Sınırlı olanaklar ilkesi.
3. Belli bir toplumda açık seçik biçimde görülen ve hatta sürekli yenilenen bir birlik başka bir toplumda çoğu zaman bastırılır.

> Bu üç koyuttan kesin bir sonuç çıkarıyorum: Bütün psikanalistler bütün itkilerin ve klinik ortamda ortaya çıkarılmış bütün arzuların ve fantazmaların eksiksiz bir listesini çıkarmış olsalardı bu liste etnologların düzenlediği ve bütün inançların ve bütün kültürel davranışların yer aldığı bir lis-

teye harfiyen denk düşerdi. Bu sonuç kesinlikle geçerlidir çünkü fantazmalar da kültürel birlikler de insan zihninin ürünleridir ve dolayısıyla son tahlilde bilinçdışının ürünleridir.[13]

Dolayısıyla bu biliminsanı antropoloji ve psikanaliz arasındaki ilişkileri kültür ve insan psişesinin çifte tekbiçimliliği üstüne kurar.

Nihayet Oidipus kompleksi bağlamında, onu, psiko-sosyolojik olgu olarak bir çifte tekbiçimlilik çerçevesi içine sokar ama burada aynı zamanda fizyolojik bir boyut da bulur ve bu boyut dişi insan cinselliğine özellikle de analığa bağlıdır. Başka bir vesileyle *Essais d'ethnopsychiatrie générale*'deki bir yazısında da[14] ana-babanın Oidipus karşıtı itkilerinin çocuğun Oidipus itkilerine göre önceliği düşüncesini dile getirmiştir.

V) Fransa

V-1) Emile Durkheim'ın (1858-1917) kurduğu sosyoloji okulu

Fransız düşüncesinin belli bir geleneğine uzun süre damgasını vurmuş ama İngiliz işlevselcilik okulunu da (özellikle Malinowski ve Radcliffe-Brown) büyük ölçüde etkilemiştir. Durkheim sosyolojisinde psikolojiyle bir diyalog perspektifi hatta psikolojiye belli bir ilgi yok gibidir ve psikanaliz bağlamında neredeyse hiç söz konusu değildir bu gibi eğilimler.

Birey toplumdan doğar, toplum bireylerden doğmaz; dolayısıyla toplum bireyden önce gelir. Sosyolojik yöntemin en önemli kurallarından biri sosyal bir olgunun başka bir sosyal olguyla, global bir olgunun başka bir global olguyla açıklanmasıdır.

V-2) Fransa'da antropolojinin özerkleşmesine katkıda bulunan öğrencisi ve yeğeni Marcel Mauss (1872-1950) sosyolog ve antropologdur. Mauss 1925'te Lucien Lévy-Bruhl ve Paul Rivet'yle birlikte Paris Üniversitesi Etnoloji Enstitüsü'nü kurmuş ve örgütlemiştir ve bu Enstitüde ilk Fransız alan etnologları kuşağı yetişmiştir (George Devereux, Marcel Griaule, Michel Leiris, Alfred Métraux ve özellikle Jacques Soustelle).

Fransa'da antropolojinin oldukça geç bir dönemde gelişmesi ve kurumsallaşmasına psikanaliz de eşlik etmiştir, çünkü Paris Psikanaliz Derneği 1926'da, Etnoloji Enstitüsü de 1925'te kurulmuştur.

Mauss psikoloji ve sosyoloji arasında ilişki kurulması konusunda çaba harcarken (bkz. *Sosyoloji ve Antropoloji* içinde "Psikoloji ve Sosyolojinin

Gerçek ve Pratik ilişkileri"[15]) özellikle Fransız psikolojisinin önemli figürlerine (Théodule Ribot ve PierreJanet) dayanmış ve onlardan yararlanmıştır.

V-3) Claude Lévi-Strauss.

Amerikalıların kültürel rölativizmine ve İngiliz işlevselci okuluna karşı çıkmıştır; başlıca amacı zihinsel yaşamı ve sözgelimi dil ve akrabalık ilişkileri gibi sembolik sistemlerin irdelenmesiyle anlaşılabilen "bilinçdışı düşünce"yle yasalarını belirleyen unsurları keşfetmektir. "Etnoloji her şeyden önce psikolojidir."[16]. Ama bu psikoloji bilişseldir ve duygu dünyasıyla ilişkili değildir. Burada duygulanımlara ve itkilere kesinlikle yer yoktur. Ona göre psikolojik olan sosyolojik olana bağlıdır. Bilinçdışı tüm sembolik sistemlerin ilkeleri içinde yer alır. Ama bu Lévi-Strausscu evrensel bilinçdışı, ona sık sık başvurmakla birlikte, Freudcu bilinçdışıyla diyalog kuramaz. Çok yazık! Bu bilinçdışı ne itkiseldir ne de bastırılmış duygulardan oluşur. İçeriği yoktur, kendi dışındaki unsurları bir söylem içinde düzenleyen bir mekanizmadır.

Bilinçdışının öteki tanımı sembolik işlev anlam yaratır ama Lévi-Strauss ondan uzak durmayı tercih edecek ve yasalarının ve her kurumun ya da her gelenek göreneğin altındaki bilinçdışının açıklığa kavuşturulmasından yana olan bir tavır benimseyecektir.

Psikanalizle kuracağı diyalog açık seçik bir anlam karşıtlığı damgası taşıyan çatışmalı bir üslup alacaktır. Gerçekten de Freud'un düşüncelerine karşı yaptığı eleştiriler *Totem ve Tabu*'yla ilgili olarak ilk yapıtı *Structures élémentaires de la parenté*'yle (1949) başlamış ve bütün yapıtlarında görülmüştür. *Lévi-Strauss lecteur de Freud* (Freud okuyucusu Lévi-Strauss)[17] adlı kitabın yazarı Delrieu bu yapıtlarda psikanalizin sosyal alana müdahalesini yasaklayan altı temel eleştiri saptamıştır; bunlar, özetle aktarıyoruz, şöyledir:

– Sadece patolojik düşünce için geçerli olanın normal düşünceyi de kapsaması ve sadece birey için geçerli olanın kolektif alanı da kapsaması.

– Özellikle her belirtiyi ve işareti cinselliğe bağlayan psikanalitik kuramın mitsel ve yok edici karakteri.

– Tek yönlü bir olguyu, ensest yasağını açıklamak için geçmiş bir olayın (ananın ya da babanın öldürülmesi) bir iç çatışma (Oidipusvari dram) biçiminde yinelenmesi. Oysa burada söz konusu olan akrabalık mantığıdır.

– Psişik yaşamın belirsiz ve karmaşık alanları duygusal ve itkisel mantıksal tanımlı bir kurumsalın kökenini oluşturamazlar.

Bundan böyle Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisi ve sözgelimi Jacques Lacan gibi Freud sonrası psikanalistlerin düşüncesi arasındaki ilişkilerin yapısalcı ideolojinin damgasını taşıyan epistemolojik bir alan içinde yer aldıklarını önemle belirtmek gerekir; bununla birlikte bazı kavramsal yakınlaştırmalar da birçok farklılığı içlerinde barındırırlar. Andre Green'in *La causalité psychique*'i[18] de bazı benzerlikler gösterir; sözgelimi "abartılı bir tarihselciliğin ağırlığı"nın dışlanması, gösterilen ve içeriğe kuşkulu bir yaklaşım, duygulanımın dikkate alınmaması. Green şöyle der bu kitabında: "Lévi-Strauss'un psikanalize gönderme yapmasının ya da Lacan'ın yararlandığı yeni tanımlamanın, farklılıklarının arkasında belli amaçları paylaşmaları anlaşılır bir şeydir: bilinçdışından her türlü etkili düşünceyi, özü, anlamı atmak. Bu ortak proje, Lévi-Strauss tarafından tanınması için yeterli gelmeyecektir Lacan'a."

V-4) Fransız sosyolog ve etnologu Roger Bastide'in (1898-1974) gözlemci ve gözlenen arasındaki ilişkilerin karmaşıklığı sorunuyla ilgilenmesi, bu konudaki düşünceleri, öte yandan bilinçdışı ve toplum arasındaki ilişkiler üstüne düşünceleri 1970'te *Essais d'ethnopsychiatrie générale* adlı yapıtına önsöz yazdığı Devereux'nün düşünceleriyle örtüşür.

Ama biz onun 1950'de yayımlanan *Sociologie et psychanalyse*[19] adlı yapıtıyla ilgileneceğiz.

Çok iyi yetişmiş bir felsefeci olarak psikanaliz ve sosyoloji arasındaki ilişkiler problemi bağlamında iki tavrın benimsenmesi gerektiğini düşünür Bastide: tarihsel ve kuramsal. Antropoloji aracılığıyla ve tek çizgili evrimcilik, kültürlerin ve sosyal kurumların farklılığı ve göreliliğine karşı bir gözlem ve psikanalizin örtük koyutu, insan zihninin birliği ve özdeşliği arasında, tarihsel ve kültürel değişkeler ne olursa olsun, olası bir uzlaşmayı irdeler.

Psikanaliz ve sosyoloji işbirliğinin daha verimli sonuçlar alabilmek amacıyla dayanması gereken güçlü temeller olan birtakım genel sonuçlara ulaşmıştır. Bunlar arasında geliştirmiş olduğu geleneksel anlamda göreci bir Oidipus kompleksi anlayışı vardır; bu anlayış "sosyolojik açıdan" Malinowski'nin tezine katılır ve Freud'un "biyolojik anlayışı"na karşıdır.

Sonuçlarla İlgili Bazı Düşünceler

Bu çatışmalı tarih hakkında ne düşünmek ve nasıl düşünmek gerekir?

Bir bütün olarak bakıldığında antropologlar ve bazı Amerikan psikanalistleri Oidipus kompleksinin evrenselliğini ve onun aracılığıyla da Freud'un

psikanalizini reddetmişlerdir. Bu çok çarpıcı ve hiç bitmeyen karşıtlığı nasıl anlamak gerekiyor? Bu düşmanlık ortamını bu kadar kalıcı biçimde etkileyen gizli düşünceler ve amaçlar neler olabilir?

Öncelikle antropologların Oidipus ve psikanaliz konusundaki düşüncelerini ele alacağız, daha sonra da psikanalistlerin antropologlarla ilgili düşünceleri üstünde duracağız.

1° Oidipus kompleksi üstüne düşünceler

Daha önce de belirttiğimiz gibi, psikanalistlere göre Oidipus kompleksi önce erkek çocukta pozitif ve daha sonra da negatif biçim altında görülecek, tam biçimini 1923'te alacaktır. Çocuk cinselliğinin doruk noktası biçiminde ortaya çıkacaktır ve hadımlık kompleksinin gerçek anlamda tamamlanması erkek çocukta çözüm yoludur. Kız çocuktaki Oidipus kompleksi ise daha sonra, kadın cinselliğiyle birlikte ele alınacaktır. Ama Oidipus kompleksi Freud tarafından öteki üç fantazmayı da (baştan çıkarma, hadım etme, ana-babanın cinsel ilişkisi) içeren bir ilk fantazma olarak düşünülmüştür. Oidipus önce bir yapı, daha sonra bir model olarak ortaya çıkacaktır. "Her aile ortamını etkileyen çifte cinsiyet ve kuşak ayrımı Oidipus kompleksinin, antropolojik boyutu içinde temelini oluşturacaktır."[20] Yazık ki antropologlar pozitif temeli içinde erkek çocuğun Oidipus kompleksiyle sınırlı kalacaklar, genel olarak arzunun ensest özellikleriyle ilgilenecekler ve ananın ya da babanın öldürülmesi arzularını karanlıkta bırakacaklardır. Dolayısıyla Freud ve Freud sonrası döneme özgü kavramsallaştırmayı, yapılanmayı belirleyen boyutuyla ve de fantazmatik boyutuyla bu çok önemli, çok zengin kavramın karmaşıklaşmasını önemsemeyecekler, bu kavramı donduracaklar ve ilk gelişme evresine indirgeyecekler, özellikle görüngübilimsel, sosyokültürel değişimlerin konusu olan bir yaklaşıma "tutunacaklar"dır. Bu sadece her türlü olası tartışmayı çok büyük ölçüde engellemiştir. Dahası, reddedilen, diyalogun gerçek anlamda bilimsel temelleridir. Ayrıca bu iki Oidipus kompleksi düşüncesi, antropologların ve psikanalistlerin düşünceleri arasında şaşırtıcı ve talihsiz bir çelişki vardır.

2° Psikanaliz üstüne düşünceler

Öyle anlaşılıyor ki, antropologların büyük bölümü psikanalizi bütünüyle spekülatif, evrenselcilik iddiası içinde olan ve temelde etnosantrik bir psikanalize indirgemişlerdir.

O zaman bilinçdışının araştırma yöntemi ve klinik ve psikoterapik te-

mellerinin esas işlevi bağlamında nedir bu psikanaliz? Psikanalizin "sınırlarının bu şekilde daraltılması" antropologların yol açtıkları ve özellikle kimliksel düzeydeki amaçlarla desteklenen olası bir bölünmenin ifadesidir.

Antropologların çağdaş göreci perspektifiyle psikanalizin evrenselci perspektifi birbirine karşıttır. Tümeller araştırması yapısalcılığın belirgin özelliklerinden biri olsa da başka bir biçimde evrimciliği esinleyen psikanalizin araştırmalarıyla karşıtlaşır. Gerçekten de, antropoloji psikanalizde "evrimci çocukluğu"nun üç temel özelliğini bulmuş gibidir:

– Tümüyle spekülatif ve alan deneyimi olmayan, odalarında oturan ya da şezlonglarına uzanmış düşünürler;
– İnsan zihninin evrenselliği postulatı;
– Bilimsel etnosantrik norma dönüşmüş etnosantrik bir önyargı.

Oysa "belli bir olgunluğa ulaşmış" modern antropolojinin, kültürel farklılığın bütünüyle tanınması, inançlar, gelenek görenekler ve kurumlar bağlamında göreci bir yaklaşım, alan çalışmalarının ön planda tutulması ve her türlü etnosantrizmin reddedilmesi gibi talepleri vardır. Bu nedenle Oidipus kompleksi evrenselliği psikanalitik tezine (antropologların düşüncesine göre) katılmak mesafeli durulması gereken evrimci bir konuma geri dönmektir.

Antropologlar psikanalistleri spekülatif düşüncelerinden ve etnografik alan deneyiminden yoksun olmaları dolayısıyla eleştirirlerken klinik çalışma olan anketlerinin kaynağını da gizliyorlar ve bu çalışma, psikanalistlerin özel alanı ve hastaların bir yığın itki ve bilinçdışı fantazmasıyla, halkların çok çeşitli inançları, gelenek, görenekleri ve kurumları arasında buluşma noktasıdır (Devereux).

Öte yandan etnosantrizm problemi bir aldatmacadır, çünkü aslında Batı'ya özgü bir tavır değildir ve kesinlikle her toplumun bireylerinin sosyal kimliğinin temel unsurlarından biridir. Hatta kültürel aidiyetlerinin belirleyicisidir ve böylelikle bir kültüre ve özel değerlerine sahip olma konusunda tanıktır.[21] Antropologlar büyük bir şaşkınlık içinde ziyaret ettikleri ve kendilerine çoğu zaman "insanlar" anlamına gelen bir ad veren çok sayıda etnik topluluk içinde son derece radikal ve çarpıcı etnosantrik yansımalar keşfetmişlerdir; ve o zaman insanlık bu toplulukların sınırlarında durmuştur.

Nihayet genel anlamda, onların, özellikle psişik yaşamın itkisel temellerini, temel çatışmalarını ve çok önemli fantazmatik boyutunu ele alan psika-

naliz kuramıyla ilgili olarak sürekli ve derin bilgisizliklerinin, anlayışlar ve kavramlar bağlamında bilgisizliklere, yüzeyselliklere ve sapmalara yol açan, gerçek anlamda ilgisizliklerinin altını çizelim. Sözgelimi bilinçdışı ve itkiler, içe atma ve içe atılanın geri dönmesi, çocuk cinselliği ve fantazma konusunda da aynı şey geçerlidir.

3° Günümüzde psikanalistlerin antropologlarla ilgili olarak geliştirdikleri düşünceler

Psikanalistler tarafından açıklanan Oidipus kompleksinin evrenselliği gibi gerçekler konusunda direnç gösteren hastalarda söz konusu kompleksin de aracılığıyla psişik yaşamın tüm bilinçdışı derinliği kolayca görülür (bkz. Malinowski ve Jones veya kültürcüler ve Roheim). Bu düşüncelerden çıkan sonuçlara göre, bu tartışmanın amacı kimliksel düzlemde yer alır ve bu bağlamda bireysellik ve özerklik gereklilikleri belirten, böylece zorla ele geçirme tehlikesine karşı gerekli bir korunmayı gösteren bir söylem ve tavır ön plana çıkar.

Biz de antropologlar gibi bu tartışmayı bir kültürleşme durumu gibi anlatabilir ve yorumlayabilir, psikanaliz ve antropolojiyi ilişki içindeki iki kültüre indirgeyebilirdik. Bastide'in de belirttiği gibi verici (hatta sömürgeleştirici) grup olan psikanaliz antropolojiye (alıcı grup) "normal sosyal olguların açıklanmasında sağlıksız süreçlerin genelleştirilmesine dayanan bir metodolojinin oluşumu"nu aktarmıştır [...]. "Psikanaliz, psikanaliz olarak ilgilendirmez bizi, sosyolojiye (ve antropolojiye) uygulanışı bağlamında ilgilendirir" der. Bununla birlikte çağdaş sosyologlar (ve antropologlar) psikanalizde yöntem ve öğretisel içeriği birbirinden ayırmış gözüküyorlar ve birincisinden yararlanırken ikincisini reddediyorlar."[22] Oysa yöntem ve öğretisel içerik tarihsel ve yapısal olarak birbirlerine bağlı olduklarından vahim bir "epistemolojik saçmalık" söz konusudur burada. Öte yandan, şunu da belirtmemiz gerekir ki, bizim burada ele aldığımız Freud'un psikanalizidir ve Jung Okulu ya da ABD'de özellikle Kardiner düşüncesini etkileyen Hartmann Okulu gibi başka okullar değildir.

Oidipus kompleksinin evrenselliği Bastide'in sözünü ettiği öğretisel içeriğin reddedilmesi konusunda iyi bir örnektir. Gerçekten de antropolojinin, bu kültürel birliğin kabul edilmesine karşı direnmeleri Devereux'nün "zıt kültürleşme" olgusunun tanımlanmasında önerdiği formülasyona göre "mevcut amaçların desteklenmesine yönelik yeni araçların benimsenme-

si"yle[23] yansıyabilir. Aslında yeni araç, çekirdek aile kompleksi olarak Oidipus kompleksidir ama evrenselliği reddedilir ve mevcut amaçlar kültürel rölativizmin savunulması ve talep edilmesiyle ilgilidir. Sonuç olarak antropolojinin yaşadığı bu "zıt kültürleşme" durumunda antropologlar şöyle diyeceklerdir: "Evet, biz, özellikle ataerkil toplumlardaki aile kompleksi olarak bu Oidipus kompleksini kabul ediyoruz ama başka tip bir çekirdek aile kompleksinin görüldüğü anaerkil aileler konusunda aynı görüşte değiliz."

Bununla birlikte bu kültürleşme durumu iki yeni disiplinin gelişmesine de katkıda bulunmuştur: Roheim'la (antropolog ve psikanalist) psikanalitik antropoloji ve Devereux'yla (antropolog ve psikanalist) etnopsikiyatri. Psikanalitik antropoloji senkretik bir bilimdir, psikanaliz ve antropoloji alanlarının nispeten dışında yer almış ve orada kalmıştır, buna karşılık iyice incelendiğinde etnopsikiyatrinin çok geniş bir alana yayıldığı görülür. Ama psikiyatri psikanaliz değildir ve bu bağlamda farklı amaçlar söz konusudur.

Bu geçici düşüncelerimizin sonunda, gerçek ilgi alanlarına ve karşılıklı derin bilgilere dayalı ve nihayet hiç değilse parazit kimliksel amaçlardan ve bazı inançların baskısından kurtulmuş, gerçek anlamda bilimsel bir diyaloğun en iyi şekilde geliştirilmesinin koşullarının gerçekleşmesini dileyelim.

Fransızcadan Çeviren: İsmail Yerguz

Notlar

1 Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966 [*Kelimeler ve Şeyler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi Yayınları, 1994].

2 Freud, Sigmund, *Totem et Tabou*, Gallimard, 1993 [*Totem ve Tabu*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, 1996].

3 Freud, Sigmund, "Ben ve İd", *Haz İlkesinin Ötesinde-Ben ve İd*, Çev. Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, 2001.

4 Pulman, Bertrand, "Aux origines du débat anthropologie/psychanalyse: C.G.Seligman", *Gradhiva, 6*'da (1989), s. 38.

5 Pulman, Bertrand, *Anthropologie et psychanalyse*, P.U.F, 2001, s. 57.

6 Jones, E, "Le droit de la mère et l'ignorance sexuelle chez les sauvages", *Essais de psychanalyse appliquée* içinde, Payot, 1973.

7 Malinowski, B, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, 2001, Payot/Rivages.

8 Pulman, B (1991), "Ernest Jones et l'anthropologie", *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse, 4* içinde, s. 493-521.

9 Wax, M.L., "Oedipus, Freud and Malinowski: Myth and Family Romance", *The International Review of Psychoanalysis*, 1990.

10 Roheim.G (1950), *Psychanalyse et Anthropologie*, Gallimard, 1967.
11 Kroeber A.L., "Totem and Taboo, an Ethnologic Psychoanalysis", *American Anthropologist*, 22 (4), 1920.
12 Kardiner, Abram, *The Individual and His Society*, New York, Columbia University Press, 1939.
13 Devereux, G., (1955), *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, 1972, s. 75-76.
14 Devereux, G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, 1970.
15 Mauss, Marcel (1950), *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F, Coll Quadrige, 1985.
16 Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Plon, 1969, s. 174 [*Yaban Düşünce*, Çev. Tahsin Yücel, YKY, 2000]
17 Delrieu, Alain, *Lévi-Strauss lecteur de Freud*, Ed Point Ligne, 1993, s. 95-96.
18 Green Andre, *La causalité psychique*, Ed. Odile Jacob, 1995.
19 Bastide, Roger (1950), *Sociologie et psychanalyse*, P.U.F, Coll Quadrige, 1995.
20 Herskovits, Melville (1948), *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, 1967.
21 *Age.*
22 Bastide, *age.*
23 24 Devereux, G., (1955), *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, 1972, s. 75-76.

ve kapılarının tüm Türkiye'ye sonuna kadar açık oluşu. Yani başvuran veya sevk edilen her hastanın ayakta veya yatarak tedavisini yapmakla yükümlü olan ve bunu sınırsız bir kapasiteyle yapması beklenen bir kurum. Bakırköy'de "yerimiz yok veya tüm yataklar dolu" diye bir cümle kuramazsınız. Bu yükümlülük hem devlet hem de vatandaşlar tarafından verilen bir yükümlülük. Yani burada sınırları ve kapasitesi belli olan bir kurumun bir nevi "sınırların aşıldığı durumda" ortaya çıkan rahatsızlıkları tedavi edebilmek için nasıl sınırsızlığa mahkûm edildiğinden bahsediyoruz; tabii aynı zamanda devletin kısıtlı olanaklarından ve çaresizliğe baba oluşundan; yani devlet baba oluşundan. Bir baba evlatlarının bazılarını kabul ederken bazılarını nasıl sokakta bırakabilir. Acil servis nöbetlerim sırasında dikkatimi çeken ve Bakırköy'e özgü olduğunu düşündüğüm birkaç şey hep tekrarlanır. Birincisi şöyle bir tablo: Hastanemiz polikliniklerinden takibi yapılan bir hasta ciddi bir trafik kazası geçirmiştir. Acil tıbbi müdahaleleri yapılmıştır ama genel durumu kötüdür. Veya bir başka hasta 20 yıl önce Bakırköy'de yatarak tedavi görmüştür ve son günlerde yatışı gerektirir dâhili bir hastalığı nedeniyle tam teşekküllü bir hastaneye başvurmuştur. Ama her iki hasta da hemen "psikiyatrik acil tablo" gerekçesiyle Bakırköy'e sevk edilirler. Çünkü bir kere Bakırköy'ün hastası olmuşlardır. Bakırköy'den de hastasına sahip çıkması beklenir, diğer hastaneden "sizin hastanızmış" diye başlayan cümlelerle sevk için aranırsınız. Dikkatimi çeken ikinci konu ise şöyle bir kesit: Sabaha karşı şehirlerarası otobüslerin İstanbul'a varış saatlerinde "Acil Servise" başvurular birden yoğunlaşır, genellikle sağlık veya emniyet personeli, bazen de aileleri eşliğinde yurdun en uzak köşesinden bile hasta gelir veya getirilir ve hastaların mutlaka yatırılması gerektiği söylenir. Eğer yatış yapılmazsa kendisi de bizim gibi bir devlet görevlisi olan sağlık personeli veya emniyet personeli önce getirdiği hastanın gerçekten deli olduğuna bizi ikna etmeye çalışır. Sonra sonuç gene değişmezse öfkelenir hatta sorumsuzlukla, vicdansızlıkla suçlar; en son olarak da çaresizliğini dile getirir ve "ben ne yapacağım şimdi bu durumda?" der. Bazen de hatırlı bir yakından, hatırlı bir yakını "araya koymaktan" bahseder. Acil serviste dikkatimi çeken başka bir olay da özellikle kaymakam ve valilere ilişkin atamalardan sonra yukarıda bahsettiğim kesite ilişkin örneklerin birdenbire bollaşmasıdır. Anlaşılan yeni mülki amir ilçeye veya ile gittiğinde çevreyi dolaşmıştır ve ilk icraatlarından biri de gözüne çarpan bimekân kişileri Bakırköy'e sevk etmek olmuştur. Yani Bakırköy biraz da mekânsızların mekânıdır. Onlarca yıldır hastanede yatan

ve yakınları tarafından ziyaret bile edilmeyen hatta unutulan hastalarımız vardır.

Devletin kapısı herkese açık mı? Yoksa kapıların arkasında tutmak için mi içeri almayı uygun buluyor? Yoksa ondan istenenin ve üzerine düşenin bu olduğunu sandığı için mi böyle bir tutum sergiliyor? Tartışılır. Ama eve giriş biçimi ne olursa olsun, nasıl olursa olsun eve almak yetmez. Bir de annelik gerekir. Devlet evde yeterli annelik bakımı alıp alamayacaklarına bakmaksızın gelmek isteyen ya da gelmesi uygun görülen herkesin kabul edilmesini gerektiğini düşünür. Babanın dışarıda bırakamadığını içerde kapsayacak olan ise annedir. Babanın annelikten anladığı, yalnızca fiziksel ihtiyaçların karşılanması olsa gerek. Çünkü aynı anda pek çok kişiye annelik yapması istenilen annenin bakamayacağı kadar çocukla baş başa kalması halinde çocuğun ve annenin yaşadıklarını, başlarına gelebilecek olanları düşünen yok pek. İşte Bakırköy'de psikanalistin işlevi önce bunları anlamlandırmak sonra baş edilebilir hale getirmek olabilir. Önce çocuğu, sonra da anne babayı anlayacak, konumlarını yaşantılarını anlamlandıracak kişidir psikanalist. Çünkü kendisi de böyle bir analiz deneyiminden geçerek geliyor.

Psikanalitik çerçeve

Bakırköy baba tarafından başvuran herkese annelik etmekle yükümlü kılınmış olarak kurgulanmış bir kurumdur. Kimseyi dışarıda bırakmamak, tüm Türkiye'ye hizmet vermek sanki tüm Türkiye'ye kucak açmak ve tüm Türkiye'yi kapsamak, bir ev olmak anlamına gelmektedir. Böyle açıklayınca kulağa hoş geliyor ama kapsamak için bir sınır gereklidir. Anneliğin sınırları vardır, sınır yoksa kapsayamazsınız. O nedenle psikanalitik bir çalışmanın olmazsa olmazı da çerçeve yani sınırdır. Çünkü çerçeve her şeyden önce psikanalistin kapsamasını sağlar. Kapsayamadan analitik çalışmada yapılamaz. Bir psikanalist için böyle bir hastanede çalışırken belki de en büyük sorun çerçeve sorunudur. Öyleyse psikanalistin Bakırköy'de ilk yapması gereken çerçeve oluşturmak olmalıdır. Ve bu çerçevenin içinde fiziksel ihtiyaçların yanı sıra ruhsal ihtiyaçlar olduğunu da bilen ve ona uygun davranılan bir alan yaratmak.

Bakırköy için iki çerçeve olduğunu düşünebiliriz. Bu çerçevelerden birisi eve girişle ilgili, diğeri ise evin içine ait. Dışarıdaki fazla gevşek içerdeki fazla sıkı olduğundan dışarıdaki çerçeveyi netleştirip içerdekini esnetmek gerek. Şöyle bir benzetme yapabiliriz: Sınırlı bir yere sınırsız sayıda insan alı-

nırsa içerde adım atacak yer kalmaz. O zaman da en ufak bir adımı bile kurallara bağlamanız gerekir yoksa başa çıkamazsınız. Adım atacak yerin bile olmadığı bir yerde uyumak ve kucaklanmak hayli zor olsa gerek. İnsanın kendisine ait uyuyacak yerinin olmaması bimekâna belki tanıdık geliyordur ama iyi geldiğini düşünmüyorum. Peki ya bimekân olmayanlara nasıl geliyordur: onlara da en azından bimekânmış gibi hissettirdiğini söyleyebilirim. Aynı şekilde böyle bir ortamda çalışanlar için de hastaları kucaklayacak yer bulmak hiç de kolay değil. Yer bulamayan da yer bulabileceği yere gitmeyi düşünüyor. O nedenle, Bakırköy'de çalışan uzmanların çoğunun gelecek planları içinde istifa etme düşüncesi vardır. Bu istifaları yukarıda bahsettiğim koşullar nedeniyle çaresizlik içindeki annenin evden uzaklaşmasına benzetebiliriz. Emrivâki bir kapsayıcılıkla çalışmak, çalışanlar için kolay dayanılır bir süreç değildir.

Bakırköy'de psikanalistin işlevi

Psikanaliste düşen belki de kurum ve tabii çalışanlarının karşılaştığı bu emrivâki kapsayıcılığı, olabildiğince analitik bir kapsamaya dönüştürme ve anlamlandırma çabası içinde olmaktır. Bunu yapmanın yolu kurumun kendisini de analitik bir çalışmanın konusu yapmaktan geçiyor. Kurumu analitik bir çalışmanın konusu yapmak demek, bana göre biraz da kuruma analitik bir şemsiye açmak demektir. Ama psikanalistin bu yaklaşımı kurumda, kurumun alışılmış şemsiyesi altında çalışan psikiyatr için pek alışık olmadığı bir yaklaşım biçimini oluşturur. Çünkü devlet hastanesinde psikiyatr olmak biraz da kurum şemsiyesi altında çalışmak ve onu kabullenmektir. Bir psikiyatri uzmanı olarak kurumda çalışmanın, kurum şemsiyesi altında çalışmanın getirdiği bazı kolaylıklar vardır. Yalnız değilsinizdir. Babanız arkanızdadır. Peki ya psikanalist olunca durum nedir? Kurum şemsiyesi altında çalışmanın getirileri var mıdır? Psikanalistler neden kurum şemsiyesi altında çalışmaya devam eder? Kendim için bu sorulara verebileceğim en yalın yanıt şudur: Bakırköy bana, hastane dışında başka hiçbir yerde, hatta Bakırköy dışında başka herhangi bir kurumda bile analitik olarak çalışmaya cesaret edemeyeceğim hastalarla çalışabilmemin yolunu açıyor. Burada edindiğim deneyimler analitik olarak çalışabileceğim hasta yelpazesini genişletiyor. Ama bu noktada "Peki aslında kim kime şemsiye açıyor?" diye sorulabilir. Durum şöyle özetlenebilir: Evet, kurumu analitik bir çalışmanın konusu yapmak sanki kurumun üstüne yeni bir şemsiye açmak gibi, ama kurum da

bana şemsiye açmaya devam ediyor. Bazen babanın şemsiyesi işi bozuyor, ama onsuz da olmuyor. Üstelik özellikle söz konusu olan psikotik bir hasta ise, çünkü babayla sorunu olan, bundan muzdarip olan tam da o.

Hastanede çerçeve oluşturma çabası sanki biraz da çerçeve ihlallerini yorumlayıp bu ihlalleri analitik malzeme haline getirmekten geçiyor. Örneğin bir hastayla görüşme yaptığınız sırada başka bir telefon gelir, bir yatış ricası iletilir. Önceden tepeden inme tutumları nedeniyle telefondaki bu hastalara karşı biraz mesafeli durduğumu, onları kapsamakta zorlandığımı söyleyebilirim. Şimdi ise neden böyle bir yatış biçimine ihtiyaç duyuyor, acaba onun yaşantısında bu yatış şekli neye denk düşüyor diye düşünüyorum. Elbette her zaman bu ihlalleri anlamak ve bu ihlallere karşı kapsayıcı olabilmek mümkün olmuyor. Ancak psikanalist olmak benim alanımı çoğaltıyor. Aslında kurumda çalışan bir psikanalist olmanın uygulamaya ilişkin zorlukları olsa da kazandırdığı, kolaylaştırdığı pek çok şey de var. Ama bu kolaylıkların büyük bir kısmı psikanalistin psikiyatra getirdiği kolaylıklar. Her şeyden önce hastayı analitik bir kulakla da dinlemenin getirdiği avantajlar var. Daha doğrusu analitik yaklaşımımdan gelen bilgiyi kullanmak var. Böyle olunca psikiyatrik yaklaşımla analitik yaklaşımı birleştirmiş oluyorum. Bu yaklaşımların her zaman kolaylıkla bir araya geldiğini söyleyemeyeceğim. Zaten sorun çoğu zaman bunların birleşememesinden ortaya çıkıyor. Yani sorun aslında analitik yaklaşım, psikiyatrik yaklaşım ya da kurumun yaklaşımıyla uzlaşmadığı zaman ortaya çıkıyor.

Bakırköy'de psikanalist kimliği

Son yıllarda Bakırköy'ün bu uzlaşmazlığı azaltacak yönde bir gelişim gösterdiğini düşünüyorum. Son on yıl içinde hastanede bireysel analizine devam eden veya bitirmiş onlarca asistan ve uzman oldu. Bunların büyük bir çoğunluğu da halen analiz formasyonuna devam ediyor. Bu süreçler sayesinde Bakırköy'de 2004 yılında devrim diyebileceğimiz bir gelişme oldu. Bakırköy'e DİVAN girdi. Yani Bakırköy'e bir divan alındı. Bakırköy'ün "tımarhaneden" yola çıkarak zaman içerisinde kat ettiği yolu düşünürsek, divanın girişinin ne kadar önemli olduğunu daha iyi kavrayabiliriz. Bakırköy'deki bu divan, ülkemizde yeni bir dönemin başladığının en iyi göstergelerinden biridir. Bu divanın sembolik olarak anlamı büyüktür. Tüm bu gelişmelerin sonucu olarak hastanede alttan gelen bir psikanaliz dalgası olduğunu söyleyebiliriz. Tabii bu dalgaya verilen yanıt da var. Örneğin tüm hastanenin katıldığı bir olgu

tartışmasında yapılan analitik yorumlara, psikanaliz dalgasının içinde yer almayan biri şöyle karşı çıkıyordu: "Hastanede böyle tehlikeli bir gidiş var, her şeyin açıklaması yapılıyor. Bir şeyin açıklaması olması hasta olmadığı anlamına gelmez". Benim verdiğim yanıt da şöyle olmuştu: "Ama hasta olması açıklaması olmadığı anlamına gelmez, üstelik hasta olması anlam aramayı gereksiz kılmaz". Aslında karşı çıktığı "bir anlam aramamız" ve sanki ona göre, anlam aramak nafile bir çaba gibi, daha da önemlisi tehlikeli bir gidişata işaret ediyor. Oysa bizlere göre ise iyi bir gidişata işaret ediyor. Tüm bu gelişmelere rağmen Bakırköy'deki diğer birimlere göre kısmen de olsa analitik çalışmaya daha yakın duran bir nevroz biriminin kapatılması tam da böyle bir döneme denk geliyor. Nevroz birimlerinin nasıl bir süreçle kapatıldığını analitik bir çalışmanın konusu yapmanın hastanedeki dinamikler açısından pek çok şeye ışık tutacağını düşünüyorum. Bugünlerde sağlık sistemindeki başka bazı gelişmelerin de etkisiyle alttan gelen psikanaliz dalgası büyük oranda üstten gelen yanıtın etkisinde olsa da bu sancılı sürecin özellikle uzun vadede çok önemli gelişmelere kaynaklık edebilecek bir zemin olma özelliğini de içinde barındırdığını düşünüyorum.

Son olarak Bakırköy'de asistan eğitimi ve psikanaliz konusuna değinmeliyim. Eğitim veren bir kurumdaysanız psikanalitik bir yakınlık oluşturmak gibi bir görevin de üstlenilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu görevin içeriği Sigmund Freud'un "Üniversitede Psikanaliz Öğretmeli miyiz?" yazısında dediği gibi psikanaliz üzerine ve psikanalizden gelen bir şeyler öğretmekten oluşuyor. Benim kendi adıma önüme koyduğum hedef ise psikanalitik bir bakış açısının varlığından haberdar etmek, tanışıklık sağlamak. Bakırköy'de henüz kurumsallaşmış bir psikanalist kimliğinden bahsedemeyeceğimiz için bunun kurumsal bir kimlikten çok psikanalist ve asistanların bireysel bir çabaları ile gerçekleştiğini söyleyebilirim. Fakat asistanların bu konuda arzularının çok yüksek olduğunu ve bu arzunun zaman içinde Bakırköy'de psikanalist kimliğinin kurumsallaşmasına yardımcı olacağını düşündüğümü de belirtmeliyim. Yazımı asistanlarla yaptığımız psikanaliz okumalarına ilişkin bir geribildirimle bitireceğim. Çoğu asistan, aktaracağım alıntının değişik biçimlerini bana iletmiştir: "Başlangıçta bir metin okurken bazı cümleler hatta bazı kelimeler üstünde o kadar çok durmanız bana çok itici geliyordu. Ayrıntılara takıldığınızı düşünüyordum ve canım sıkılıyordu ama zamanla analitik açıdan bir kelimenin bile anlamı ne kadar değiştirdiğini ve ne kadar önemli olduğunu öğrendim."

Cogito, sayı: 49, 2006

1930 Goethe Ödülü Dolayısıyla Frankfurt Goethe Evi'nde Konuşma*

SIGMUND FREUD

Hayatımda gerçekleştirdiğim bütün çalışmalar tek bir amaca yönelmiştir. Sağlıklı insanların ve hastaların ruhsal durumlarında meydana gelen en küçük rahatsızlıklarını gözlemledim ve bu belirtilerden hareketle bu ruhsal etkenlerin hizmetindeki aygıtın yapısını ve bu yapı içinde birlikte ya da birbirlerine karşıt biçimde etkin olan güçleri ortaya çıkarmak –ya da anlamak– istedim. Benim, dostlarımın ve meslektaşlarımın bu yolla öğrenebildiğimiz şeyler aynı doğal olgunun parçaları olan normal ve patalojik süreçleri anlatan bir ruh biliminin inşası için anlamlı gözüktü.

Benim için beklenmedik olan bu ödülle beni bu alanın dışına çağırıyorsunuz. Bu evde doğan, çocukluğu bu yörede geçen dünya çapında büyük bir insanın yüzünü hatırlıyorum ve bu yüz, onun karşısında düşüncelerimi savunmam için destekliyor beni. Şu soru ortaya çıkıyor: Bilimin tüm yeniliklerine dikkatli bakışı psikanalize de çevrilmiş olsaydı nasıl davranırdı bu büyük insan?

Goethe birçok alana ilgi duyması açısından kesinlikle kendisi gibi hem sanatçı hem araştırmacı olan Rönesansın üstatlarından Leonardo da Vinci'ye yakındır. Ama insanlığın büyük figürlerinin birbirlerini tekrar etmeleri mümkün değildir ve bu iki büyük insan arasında da çok derin farklılıklar vardır. Leonardo'nun karakterine bakıldığında araştırmacılıkla sanatçılığın uyuşmadığı görülür, biri ötekini aksatmıştır ve hatta sonunda, belki de yok etmiştir[1]. Goethe'nin hayatında iki kişilik yan yana olmuştur. Zaman zaman

* Freud bu konuşmayı 1930 yılında, Goethe Ödülü için Dr. Alfons Paquet'nin isteği üzerine yazmıştır. Ancak hasta olduğu için konuşmayı 28 Ağustos'ta kızı Anna Freud okumuştur.

nöbetleşe, birbirlerinin egemenliğini tanır bu kişilikler. Leonardo için sıkıntı yaratanın, cinsel ve dolayısıyla ruhsal olan her şeye ilgisini ortadan kaldıran bir gelişim engellenmesi olduğu düşünülebilir. Bu açıdan Goethe'nin dünyası daha özgürce gelişebilmiştir.

Bana göre Goethe, birçok çağdaşımız gibi psikanalizi zararlı olduğu düşüncesiyle reddebilecek biri değildi. Hatta birçok bakımdan psikanalize yakınlaşmıştır. Özsezisiyle birçok saptama yapmıştır ve o zamandan bu yana kanıtladığımız şeyler bulmuştur. Bu saptamalarını, ayrıca bize eleştiriler ve alaylar yöneltilmesine yol açan bir yığın düşünceyi de doğal bularak savunmuştur. Sözgelimi çocuğun yetişkinlerle kurduğu o ilk duygusal ilişkilerin gücü bildik bir şeydi onun için. Bunları "Faust"un ithaf yazısında kısaca belirtmiştir ve onun bu düşüncelerini biz her analizimizde yinelemişizdir:

> Vaktiyle pek erken olarak, bulanık nazarlarıma,
> Görünmüş olan titrek hayaletler, gene yaklaşıyorsunuz.
> Bu sefer sizi yakalamağa teşebbüs edeyim mi dersiniz ?
> ....
> Eski ve yarı unutulmuş bir masal gibi,
> İlk sevgi ve dostluklar da, bunlarla beraber tecessüm ediyorlar.[2]

Yetişkinliğinde hissettiği en güçlü aşk tutkusunu sevgilisine anlatmaya çalışırken şöyle der: "Ah! Sen bir zamanlar ya kız kardeşim ya da karım olmuşsun benim."[3]

Dolayısıyla bu ilk ve ölümsüz ilgilerin aile çevresinden insanlara yönelmiş olduğunu yadsımıyordu o.

Düş yaşamının içeriğini Goethe şu çok anlamlı sözcüklerle dile getirmiştir:

> İnsanların bilemediği
> Ya da düşünemediği şeyler
> Gece vakti göğüslerinin labirentinde
> Dolanıp durur.[4]

Bu büyüleyici sözlerin arkasında Aristoteles'in son derece doğru ve yerinde, eşsiz düşüncesi yatmaktadır: düş görmek uykudaki ruhun etkinliklerinin devamıdır ve bu ifade psikanalizin ilk önemli unsuru olan bilinçdışının tanın-

masıyla birleşmiştir. Bu bağlamda çözülemeyen şey sadece düşün çarpıtılması muammasıdır.

Goethe belki de en ince şiirsel düş gücünü yansıttığı "Iphigenia"da çok güçlü bir kefaret, suçluluk baskısından kaçan ve acı çeken bir ruhun kurtuluşu örneğini veriyor[5] ve bu arınmanın gerçek ve eksiksiz bir aşk yaşantısının olumlu etkisiyle, duyguların tutkulu patlaması sayesinde gerçekleştiğini dile getiriyor. Dahası kendisi birçok kez psikolojik yardımda bulunmayı denemiştir ve bu bağlamda Prof. Plessing'e yazdığı mektuplarda Kraft[6] adını verdiği ve "Fransa Seferi"nde[7] anlattığı o talihsiz kişiden söz edilebilir; onun yararlandığı yöntem Katolikliğe özgü günah çıkarma girişiminin ötesine geçer ve çok ilginç ayrıntılarıyla bizim psikanaliz tekniğimizle birleşir. Goethe'ye özgü olmasına rağmen belki çok az bilindiğinden burada ayrıntılı biçimde aktarmak istediğim bir psikoterapötik etki örneğini kendisi çok eğlenceli bulmaktadır. Bayan v. Stein'a[8] mektuptan bir alıntı (no.1444, 5 Eylül 1785):

> "Dün akşam ruhsal bir güç numarası yaptım[9]. Herder[10] Karlsbad'da yaşadığı çok kötü olaylardan sonra hastalık hastası gerilimleri içinde zor anlar yaşıyordu. Özellikle onunla birlikte yaşayan kişi hasta etmişti onu. Ona her şeyi anlattırdım ve itiraf ettirdim: başkalarının verdiği zararlar[11], kendi hataları... en ince ayrıntılarına ve sonuçlarına kadar... Sonunda akladım onu ve bir yandan kendisiyle şakalaşarak bu formülü anlattım ve artık her şeyin yoluna girdiğini ve hepsinin denizin dibine atılmış olduğunu anlattım. O da çok eğlendi böylelikle ve gerçekten de iyileşti."

Goethe Eros'a her zaman çok değer vermiştir[12] ve onun gücünü asla küçümsememiştir, onun ilkel hatta değişken yansımalarını da en yüce ve değerli yansımaları kadar ilgiyle izlemiştir ve öyle sanıyorum ki onun içindeki ve özündeki birliği, ortaya çıktığı bütün biçimleri içinde, vaktiyle Platon'un yaptığı gibi kararlılıkla savunmuştur. Ve "Ruh yakınlıkları"nda[13] aşk yaşamına kimya tasarımları alanında gelen bir düşünceyi uygulamıştır: psikanaliz sözcüğünün de doğruladığı bir ilişkidir bu.

Bizlere, analistlere yapılabilecek eleştirileri ve kınamaları göğüslemeye hazırım ben; bu büyük insanı bir analitik araştırma nesnesi durumuna düşürerek kendisine gösterilmesi gereken saygıyı zedelediğimiz için Goethe'nin himayesi altında bulunma hakkımızı yitirme tehlikesiyle karşı karşıyayız. Ben analitik araştırmanın böyle bir amacı ve sonucu olduğu düşüncesini kesinlikle reddediyorum.

Den von ihr gestifteten

GOETHEPREIS

verleiht in diesem Jahre die

STADT FRANKFURT

dem als Schöpfer grundlegend neuer Betrachtungsformen anerkannten Forscher

SIGMUND FREUD

aus **WIEN**

Goethe'yi her zaman yüceltmiş olan bizler, onun yaşamını mevcut notlardan ve öykülerden hareketle yeniden tasarladıklarını iddia eden yaşamöykücülerin çabalarına çok da fazla karşı çıkmıyoruz. Ama bu yaşamöyküleri ne verebilir bize? Bunların en iyisi ve en eksiksiz olanı önemli olan iki soruya bile cevap veremez.

Onu sanatçı yapan olağanüstü yeteneği aydınlatamaz böyle bir yaşamöyküsü ve yapıtlarının değerini ve etkilerini daha iyi değerlendirebilmemiz için yardımcı olamaz bize. Bununla birlikte gene böyle bir yaşamöyküsünün önemli bir ihtiyacımıza cevap verdiği de kesindir. Tarihsel geleneğin olumsuz karakteri, sözgelimi Shakespeare örneğinde bu ihtiyaca cevap vermediğinde çok açık seçik biçimde hissediyoruz bu durumu. Shakespeare eğer gerçekten Stratford'lu bir küçük burjuvanın cahil ve Londra'da bir tiyatroda zar zor oyuncu olabilmiş oğluysa ya da daha akla yakın bir olasılıkla doğuştan soylu ve son derece kültürlü, tutkularında sınır

Cogito, sayı: 49, 2006

tanımayan, bir tür aşağı sınıftan aristokrat Edward de Vere, on yedinci Oxford Kontu, veraset yoluyla Lord Great Chamberlain[14] olmuş olan kişiyse onun komedilerini, trajedilerini ve sonelerini kimin yazdığını bilememek hepimize zor geliyor. Ancak yapıtlarının son derece anlamlarla yüklü olduğunu bildiğimiz böyle bir insanın yaşamındaki olaylarla ilgili bilgi toplama gereksinimi nasıl haklı kılınabilir? Genel olarak, bunun, bu çapta bir insanı aynı zamanda insani düzlemde de bize daha yakın kılma arzusu[15] olduğu söyleniyor. Kabul edelim bu düşünceyi: dolayısıyla, bu, bu türden insanlarla duygusal ilişkiler kurma, onları babaların, hocaların, tanıdığımız ya da etkilendiğimiz insanların yanına koyma gereksinimi ve onların kişiliklerinin yapıtları kadar yüce ve hayranlık verici olacakları beklentisidir.

Bununla birlikte bu bağlamda başka bir gerekçenin de söz konusu olduğunu anlıyoruz. Yaşamöykücünün gerekçesinde bir itiraf da vardır. Yaşamöykücünün istediği hiç kuşkusuz kahramanı gözden düşürmek değildir, onu bize yakınlaştırmaktır. Bununla birlikte bizi kahramandan ayıran mesafeyi kısaltmak, aslında onun değerini düşürmeye neden olur. Ve bu bağlamda kaçınılmaz bir şey vardır: Büyük bir adamın yaşantısıyla ilgili olarak bilgilerimiz arttıkça bir yandan da çeşitli vesilerle onun aslında bizden daha fazla, daha iyi şeyler yapmış olmadığının ve dolayısıyla da insani düzlemde bize gerçekten yaklaşmış olduğunun söylendiğini de duyarız. Bununla birlikte yaşamöyküsü disiplininin çabaları bence meşru görülebilir. Bizim babalara ve hocalara karşı tavrımız her zaman ikirciklidir çünkü onları yüceltmemizde hem başkaldırı hem de düşmanlık vardır. Bu ruhsal bir yazgıdır, gerçeği şiddetle bastırmadan hiçbir şeyin değiştirilmesi mümkün değildir bu alanda ve bu kaçınılmaz bir biçimde yaşamöykülerini irdelemek istediğimiz bu büyük insanlarla ilişkimize kadar uzanır.

Eğer psikanaliz yaşamöyküsü disiplininin hizmetine giriyorsa doğal olarak bu disiplinin maruz kaldığından daha sert bir muamale görmeme hakkına sahiptir. Psikanaliz başka yollardan elde edilemeyen birçok açıklama getirebilir ve böylece dürtüsel eğilimler, yaşanmış deneyler ve sanatçının yapıtları arasında kurulabilecek yeni bağlantıları ortaya çıkarabilir. Düşüncemizin belli başlı işlevlerinden biri dış dünyanın gereçlerine ruhsal anlamda egemen olmak olduğuna göre, büyük bir adama uygulandığında yapıtının büyüklüğünün anlaşılmasına yardımcı olan psikanalize teşekkür etmek ge-

rekir. Ama itiraf ediyorum ki Goethe örneğinde pek fazla yol alamadık. Ve bunun nedeni sadece Goethe'nin şair olarak çok fazla itirafta bulunan biri olması değil, onun aynı zamanda çok fazla özyaşamöyküsel yazılara rağmen kendisini ustaca gizleyen biri olmasıdır. Burada Mephistofeles'in sözlerini düşünmekten alamıyoruz kendimizi:

> "Çok iyi bildiğin bir şey olsa da
> Çocuklara söyleyemezsin onu."[16]

Çeviren: İsmail Yerguz

Notlar

1 Bkz. Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (Leonardo da Vinci'nin bir çocukluk anısı), *GW*, VIII; *OCP. P.S.*

2 *Faust* I, 1-3. ve 11-12. dizeler.
"Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten,
Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt,
Versuch'ich wohl euch diesmal festzuhalten?"
....
"Gleich einer alten, halbverklungnen Sage
Kommt erste Lieb' und Freundschaft mit herauf."

3 Charlotte von Stein'a şiir-mektup (14 Nisan 1776).

4 "An den Mond" adlı şiirin son kıtası Freud tarafından ikinci versiyonuyla aktarılmıştır (1789):
"Was von Menschen nicht gewusst
Oder nicht bedacht
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt in der Nacht."
Kıtanın ilk versiyonu (1776-1778) şöyleydi:
"Was des Menschen unbewusst
Oder wohl veracht'..."
"İnsanlar için bilinçdışı olan
Hatta insanların hor gördüğü..."

5 Bkz. "Iphigenie au Tauris" (Iphigénie en Tauride, 1787), 1358. dize:
"Es löset sich der Fluch, mir sagt's das Herz"
"Uğursuzluk bitiyor, kalbim öyle söylüyor."

6 Gerçekten de ailesi bilinmeyen ve hayatla bir türlü barışamayan Kraft'ı Goethe maddi, manevi himayesine almıştır (1778-1785). Goethe ona 11 Kasım 1778-3 Eylül 1783 arasında yirmi bir mektup yazmıştır ve bunlar onun bu dönemde yazdığı en uzun ve en özgün mektuplardır. Kraft 1785'te ölmüştür.

7 "Werther ateşi"yle sarsılan Friedrich Victor Plessing (1749-1806) 1777'de Goethe'ye iki uzun mektup yazarak yardım istemiştir. 1788'de Darmstadt Üniversitesi'nde profesör olun-

caya kadar birçok kez Goethe'den yardım görmüştür; Goethe "Fransa Seferi"nde kendisiyle "romantik ve duygusal ilişkiler yaşamış olduğunu" anlatır.

8 Charlotte von Stein (1742-1827).

9 Goethe'de: gerçek bir psikolojik numara (*recht*).

10 Caroline, filozof Johann Gottfried Herder'in eşi.

11 Goethe'de *Untaten* (münasebetsizlikler).

12 Goethe'nin Orpheusçu beş şiirinden birinin (*Urworte Orpheus)* başlığı "Eros"tur.

13 *Die Wahlverwandtschaften* (1809). Goethe bu fikri bulmuştu ve İsveçli kimyacı Bergmann'ın bulduğu kavramı *(gönül yakınlıkları)* romanının adı yapmıştır: *Die Wahlverwandtschaften* (1785).

14 Comte d'Oxford. Lord Grand Chambellan. Bkz. Freud, *"Selbstdarstellung"* ("Autoprésentation") *GW*, XIV; *OCF.P*, XVII, s. III, not 1

15 *Verlangen.*

16 *Faust* I, dize 1840-1841(Öğrenci sahnesi'yle başlayan)
"Das Beste, was tu wissen kanst
Darfst du den Buben dock nicht sagen."

Sosyal Alanda Psikanaliz

MELTEM NARTER

Psikanaliz edebiyattan plastik sanatlara, sinemadan mimariye dek pek çok alanda etkili olmuştur. Dostoyevski'nin *Karamozov Kardeşler*'inin psikanalitik alanda yorumlanmasından, ana rahmine dönüşü simgeleyen illüstrasyonların popülerliğine varana dek sanatsal yaratı ile de yakından bir ilişki kurmuştur. Öte yandan, yalnızca entelektüel ortamlarda değil popüler kültürde de kendine hatırı sayılır bir yer edinmiştir. Bunda şaşılacak bir durum yoktur. Psikanalitik kuram insani olguları açıklama girişiminde bulunmuştur ve ruhsal yapıyı ve ruhsal süreçleri içgüdü temelinde değerlendirmiştir. Ruhsal sorunları bilinçdışı çatışmalarla neden sonuç bağıntıları kurarak sistematik olarak incelemiştir. Psikoseksüel gelişim modelini ortaya atmış ve bireylerin kişilik oluşumlarını bu modele gönderme yaparak açıklamıştır.

Sigmund Freud, bireyin ruhsallığını açıklamaya çalışırken sosyal ve kültürel konularla ilgili açıklamalar yapmaktan da geri durmamıştır. Freud'un *Totem ve Tabu* (1913), *Kolektif Psikoloji ve Benliğin Analizi* (1921), *Kültürün Bunalımı* (1930) ve *Musa ve Tektanrıcılık* başlıklı kitapları sosyal ve kültürel konuları içeren yapıtlardır (Bilgin, 2003). Bu yapıtlarında Freud psikanalitik kurama dayanarak sosyal çözümlemeler yapmıştır. Örneğin, *Totem ve Tabu*'da ilkel toplumlardaki tabuları ve totemizmi baba ve oğulların anneye yönelik rekabet ve çatışmasına dayandırmıştır. Freud, kültür konusunda bireyin yaşadığı sıkıntıyı insanın doğuştan getirdiği saldırganlık ve yıkma arzusunun toplumsallaşma sürecinde bireyi zorlamasına bağlamıştır.

Freud ve psikanalitik kuram psikiyatride ve psikolojide önemli bir yere sahiptir. Özellikle insan ruhsallığı ve ruhsal hastalık süreçleriyle ilgili kat-

Cogito, sayı: 49, 2006

kıları bu iki disiplinin ilerlemesinde önemli katkılar sağlamıştır. Burada altı çizilmesi gereken önemli nokta psikanalizin uygulama alanının olmasıdır. Yani, psikanaliz hiçbir zaman kitap satırlarıyla sınırlı kalmamıştır. Klinikle buluşmuş ve bu buluşma kimi zaman doktor hasta, kimi zaman analist analizan, kimi zaman terapist danışman ilişkilerinde bir uygulama olarak bireylere aktarılmıştır. Psikanalitik kuramın psikiyatri ve psikolojide yarattığı bu ivme, sosyal alanı da etkilemiştir. Sosyal alanda psikiyatri ve psikolojiye duyulan merak daha sonra bu iki disiplinin de aktardığı bilgiye duyulan inanca dönüşmüştür. Psikanaliz psikoloji ve psikiyatrinin sosyal alana çıkışını kolaylaştırmıştır. Bu bilginin sosyal alana aktarılması yayınlarla da desteklenmiştir. Özellikle iletişim araçlarının artması bilgi akışını güçlendirmiştir. Dolayısıyla Freud ve Psikanaliz sosyal alanda da kendine bir yer bulmuştur. Psikanalizin sosyal alanda önemli bir yer tutması, sosyal psikolojide son dönemde geçerliliğini koruyan Sosyal Temsiller Kuramının temelini oluşturan araştırmalarda bir konu başlığı olmasını sağlamıştır.

Sosyal Temsiller

Sosyal temsiller kuramı, bilginin gündelik hayatta nasıl inşa edildiği ve bu inşanın hangi öğelerle üretildiğiyle ilgilenmektedir (Moscovici, 1984, 1988). Sosyal temsiller bireylerin iletişim, eylem ve vizyonlarının oluşmasında etkilidir. Dolayısıyla sosyal bilgi ve gerçekliğin inşasında katkıda bulunur, toplumun üyeleri tarafından paylaşıldıkları için gündelik söylemde yer alırlar (Bilgin, 2003). Sosyal alanda kabul gören gerçekler ya da doğrular, mensubu olunan sosyal ortamlarda yerleşmiş, hakkında fikir birliğine varılmış ortak ilkeler üzerinde temellenir. İletişim ve etkileşim yolu ile aktarılan bu sosyal gerçek ve doğrular, o ortamda paylaşılan sosyal bilgiden kaynaklanır. Sosyal bilgi, bireyler arası etkileşim ve iletişim eylemiyle gerçekleşir. Sosyal bilgi, iletişimdeki bilgi ve eylemdeki bilgiyi kapsar (Markovà, 2003). Sosyal alanda paylaşılan ve üretilen bilgi, sosyal psikolojinin alanına girmektedir. Son dönemde geçerli olan sosyal bilgi kavramı Moscovici'nin sosyal temsiller kuramı ile açıklanmaktadır (Moscovici, 1976).

Sosyal temsiller kuramı, sosyal bilginin, insanların zihnindeki ve eylemlerindeki önemi vurgulamaktadır. Bu kurama göre, var olan bilgi, yeni gelen bilgiyle kaynaşarak, konuya ya da kavrama ilişkin yeni bir bilgi oluşturur. Bu anlamda bilgi, bilginin kullanılışı, bilginin kullanıldığı alanlar ve günde-

lik dil sürekli değişmektedir. Kişinin, insanı ve kendini anlama sürecinde ve kişiler arası ilişkileri çözümlerken kullandığı bilgi nereden kaynaklanmaktadır? Sosyal temsillerin temeli, gündelik yaşamda bireylerin iletişim kurmalarını sağlayan açıklamalar, önermeler ve kavramlardan oluşur. Tüm bu açıklama, önerme ve kavramlar sosyal özellikler doğrultusunda meydana gelen ortak duyu ya da sağduyu tarafından şekillenmektedir.

Sağduyu kavramı sosyal temsiller kuramının temelini oluşturan iki kavramdan biridir. Diğer temel kavram da bilimsel bilgidir. Sağduyu, bir toplumun kendi tarihsel ve kültürel geçmişinden beslenerek gelen ortak kanaatler grubudur. Bu anlamda sağduyu dönemsel olarak değişiklikler gösterir. Dönemin ortak kanaatlerinin etkisi altında, güç ve iktidar düzeneği değiştikçe sağduyusal bilgi de sürekli bir dönüşüm yaşayacaktır. Sosyal temsillerin dikkate aldığı tarihsel boyutta, bilimsel bilgi sağduyusal bilgiyi şekillendiren ve yönlendiren bilgi biçimi olarak görünmektedir. Kurama göre, insanların merak ettikleri, sorguladıkları, çözüm bulmaya çalıştıkları olayları, nasıl açıklayacakları konusunda onlara yol gösteren bilgi sağduyu bilgisidir. Sağduyu bilgisinin şimdiki dönemde beslendiği en önemli kaynak da bilimsel bilgidir. Sağduyu içindeki bu değişim de sosyal temsilleri oluşturmaktadır.

Sosyal temsiller, neredeyse elle tutulabilir varlıklardır. Onlar gündelik dünyamızın içinde bir kelime, bir jesttir. Sosyal temsiller bir araya gelen insanlar sayesinde yayılır, kesişir, sürekli bir biçimde billurlaşır. Sosyal temsiller, yerleşik sosyal ilişkilerimizde, ürettiğimiz ya da tükettiğimiz nesnelerde ve aramızda gerçekleştirdiğimiz iletişimlerde gerçekleşir. Sosyal temsillerin gerçeğini elle tutmak ne kadar kolay görünüyorsa da, kavram olarak sosyal temsilleri anlamak ve anlamlandırmak da bir o kadar zordur. Bunun için sosyal temsilleri bir süreç olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Sosyal olarak temsil edilme hali, bireylerin açık ya da gizil biçimde yaşadıkları olaylar karşısında yaşadıkları yabancılık ve öngörülemezlik halini ortadan kaldırmaya yarar. Yabancı ve öngörülemez olan bu durumlar süreklilik ve çeşitlilik arz eder. Sürekli ve çeşitli olan bu belirsizlik hali yeni bilgi inşalarını ortaya çıkarmaktadır. Geçmişten gelen bilgiler ve onların yeni durumlar için kullanılması, yeni bilgilerin geçmişteki bilgilerle kaynaştırılması sosyal temsilleri yaratır. Dolayısıyla, sosyal temsiller, dünyayı anlamlandırmaya yarayacak seçici bir inşa sürecidir (Valsiner, 2003).

Sosyal Temsiller ve Psikanaliz

Sosyal Temsiller Kuramının dile getirildiği ilk çalışma Moscovici'nin (1976) *La psychanalyse: Son image et son public* (Psikanaliz: İmgesi ve kitlesi) adlı araştırmasıdır. Moscovici, Freud'un kuramının geniş kitlelere yayıldıkça gündelik yaşamda etkisini artırdığını göstermiştir (Moscovici, 1976). Psikanaliz burada sağduyuyu değiştiren ve dönüştüren bilimsel bilgi olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla da yeni bir sağduyu oluşturduğu iddia edilmektedir. Moscovici'nin rehberliğinde Fransa'da psikanalizin sosyal alana nasıl taşındığına bakılabilir. İlk olarak üzerinde durulan, basın organlarında psikanalizin kendine bulduğu yerdir. Çalışmada günlük gazeteler, aylık dergiler ve haftalık dergilerde psikanaliz ile ilgili 1451 makale incelenmiştir. Bu makaleler açık ya da örtük biçimde psikanaliz ve psikanalitik kavramları içermektedir. Bu makalelerde kimi zaman psikanalizi tanıtan ifadelere kimi zaman da psikanalizin gündelik yaşamdaki yerine dair ifadelere rastlanmıştır. Psikanalizi tanıtan bir makalede "üvey anne" sorunu ele alınmıştır. Bu sorunun uzun bir geçmişe sahip olduğu ve psikanalizin bilimsel yöntemi sayesinde çözümlenebileceği belirtilmiştir. Çünkü psikanalizin ruhsallığın çapraşık kurallarını çözerek eski karmaşaları bile aydınlığa taşıyabileceği ifade edilmektedir. Psikanalizin diğer işlevlerinden söz edilen diğer bir makalede psikanalizin yalnızca tıbba hizmet etmediği dile getirilmiştir. Örneğin bir malın piyasaya sürülmesinde bireylerin bilinçaltına hizmet eden reklamların yapılması gerektiği iddia edilmektedir. Bunların yanı sıra söz konusu makalelerde psikanaliz, bir tedavi yöntemi, ruhsallık ve ruhsal bunalımlarla ilgili bir kuram, genel bir psikoloji kuramı, olguları ele alan açıklayıcı bir yöntem, bir insan felsefesi ya da kavramı, bir cinsellik kuramı olarak tanıtılmaktadır. Moscovici, bu tanımlamaları basının psikanalizi yorumlayışı olarak değerlendirir. Sonuç olarak da, tüm gazete ve dergilerin, çoğunlukla psikanalizi bir yorumlayıcı açıklama sistemi olarak değerlendirdiğini iddia eder. Buna ek olarak da az da olsa psikanalizin uzmanlaştırılmış bir kuram ve teknik olarak ele alındığını belirtir (Moscovici, 1976). Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi psikanaliz çeşitli sorunlara çözümler önermektedir. Bu bilimsel çözüm önerisi, nesnel bir doğru dolayısıyla da bir gerçeğe işaret etmektedir. Dolayısıyla psikanaliz ve psikanalitik kavramlar toplumda yayıldıkça nesnel gerçeklikler haline gelmiştir. Sosyal bağlamda bir gerçeğe dönüşen bu kavramlar psikanalizin kavramlarının gerçek karşılığı değildir. Bu kavramların kuram için ifade ettikleri anlam toplum için aynı saf anlama

karşılık gelmemektedir. Moscovici'nin çalışmasında psikanalizin, çok daha derin bir içeriğe ve anlama sahip olmasına karşın yalnızca, bilinçaltı ve Oedipus kavramına eşdeğer görüldüğü ortaya çıkmıştır. Toplumda psikanalitik anlayış ve kavramlar kurama ait içeriğinden birçok şey kaybederek yeni bir anlama kavuşmuştur. Bu durum kavramların ihtiyaca göre istenildiği gibi kullanılmasını engellememektedir. Öyleyse, sosyal alanda algılanan yeni ve özgün olandan farklı bir psikanaliz bilgisi söz konusudur. Sosyal temsiller kuramının ortaya konmasını sağlayan bu çalışma, sosyal düzeyde paylaşılan bilimsel bilginin nasıl bir serüven yaşayarak toplumsal sağduyunun içine yerleştiğini açıklamaktadır.

Elbette ki ne Freud ne de psikanalitik kuram bu kadar basit ve yalın bir biçimde tam anlamıyla tanımlanabilir. Psikanalitik kuramın kendi disiplini içindeki duruşu ancak uzmanlarınca yorumlanabilir. Ruhu ya da insanı açıklamayı hedef almış bir kuram olan psikanaliz, gündelik yaşamda kendine bir yer bulmuştur. Ancak artık bu ne Freud'un ortaya attıkları ne de psikanalitik kuramının kendisidir. Üstelik gündelik yaşamın içinde kabul görmüş gerçekliği onaylanmış yeni bir bilgidir, sosyal temsillerdir.

Sosyal temsiller, kişileri ve nesneleri sınıflamamızı, davranışları açıklamamızı, karşılaştırmamızı ve bunları sosyal ortamımızın parçaları olarak nesneleştirmemizi mümkün kılar (Moscovici, 1988). Bu bağlamda bakıldığında psikanalitik kuramın sosyal alanda bir yere sahip olması ve geçerliliğini koruması son derece olağan görünmektedir. Çünkü psikanalitik kuram doğası gereği çevresinde ve kendi yaşamında olup bitenleri anlamlandırmak zorunda olan insanın, en büyük derdini çözmüştür; insan ruhunun kullanma kılavuzunu ortaya çıkarmıştır. Burada yanlış anlaşılmaması gereken bir noktayı hatırlatmakta yarar vardır. Psikanalizin sosyal anlamda bu şekilde yer bulması ne kuramın kendisinin ne de bu bilgiyi kullananların doğruyu keşfettiği anlamına gelmektedir. Yalnızca, gerçeği ve doğruyu işaret eden bir inanç olarak gündelik yaşamda ve dilde yer almaktadır. Bilimsel bilgiye ait kavramlar ya da terimler, sağduyunun izin verdiği ölçüde ve nesneleştirmeler, imgeleştirmeler ve kişiselleştirmeler sonucunda sosyal temsillere dönüşür. Bilgin'in verdiği örnekte olduğu gibi, *"psikanalitik bir kavram olan ve anne baba ile çocukları arasındaki ilişkiyi ifade eden 'kompleks' kavramı temsil haline geldiğinde, neredeyse biyolojik bir organa, ameliyatla alınıp atılacak bir ura dönüşür (Bilgin, 2000, s. 198)."* Bu sayede herhangi bir kavram ya da bir terim, fikir ya da sözcük olmanın ötesine geçer.

Bir varlık, bir öz ve dolayısıyla bir güç kazanır. Sonuç olarak bir somut madde haline dönüşür.

Günümüzde psikanalizin geçerli bir bilgi olduğu inkâr edilemez. Psikanalitik kuramın psikiyatri ve psikolojideki vazgeçilmez yeri ve uygulamadaki başarısı, psikanalizin bir bilgi ve düşünce disiplini olarak tarih sayfasında hak ettiği yeri aldığını göstermektedir. Psikanaliz sosyal alanda da aynı başarıya sahiptir. Sosyal temsiller kuramı bunun en önemli kanıtıdır. Sosyal anlamda paylaşılan bilginin içeriğinde kendine bir yer bulmuştur. Aynı sosyal alanı paylaşan bireylerin sosyal ilişki kurmalarında bile psikanalizin izini görmek mümkündür.

Kaynakça

Bilgin, N., (2000), *Sosyal Psikolojiye Giriş*, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları: 48, İzmir.

Bilgin, N., (2003), *Sosyal Psikoloji Sözlüğü Kavramlar Yaklaşımlar*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

Marková, I., (2003), *Dialogicality and Social Representations The Dynamics of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.

Moscovici, S., (1976), *La Psychanalyse Son İmage et Son Public*. Presses Universitaire de France.

Moscovici, S., (1984), The Myth of Lonely Paradigm: A Rejoinder, *Social Research, Vol.51, No.4*, s. 939-968.

Moscovici, S., (1988), Notes Towards a Description of Social Representations, *European Journal of Social Psychology, Vol.18*, s. 211-250.

Narter, M., ve Vatan D. H. (2004), "Psikanalizin Sosyal Temsilleri", XIII. Ulusal Psikoloji Kongresi Kongre Kitabı, İstanbul Bilgi Üniversitesi. İstanbul.

Valsiner, J., (2003), Beyond Social Representations: A Theory of Enablement, Papers on Social Representations, 12, 7.1-7.16. Peer Rewieved Online Journal ISSN 1021-5573, http://www.psr.jku.at/



Freud Kardeşler, yağlıboya tablo

Freud'un Viyanası, Viyana'nın Freud'u ve Bir Türk*

İNANÇ ATILGAN

Avusturya, bu yıl 3 büyüğünü anıyor; yurtiçi ve dışında resmi ve gayri resmi sayısız kültürel etkinlik düzenliyor. Biz de Türkiye'den bu anma ve kutlama kervanına katılmış durumdayız ki, bu her üç Avusturyalının da Türkiye'yle ilginç bağlantıları var. Bunlardan ilki olan Wolfgang Amadeus Mozart'ın doğumunun 250. yıldönümü. Mozart'ı, Türk tarihi ve dili için en önemli kaynaklardan olan Freiherr Joseph von Hammer-Purgstall izliyor. On ciltlik *Osmanlı Devleti Tarihi*'nin yanı sıra Osmanlı şairleri biyografisini de yazan bu büyük şarkiyatçının ölümünün 150. yıldönümü. Bu üç dâhinin sonuncusu ve beni şahsen en çok etkileyeni ise, Freud'dur. Doğumunun 150. yıldönümünü anıyoruz. Peki ya Freud'un doğrudan Türkiye bağlantısı nedir? Onu, bu yazının ikinci bölümünde ele alacağız.

Bilinçaltını bir buzdağının suyun altındaki görünmeyen bölümü olarak tanımlayan Freud, Türkiye'de akıllarda oldukça farklı izlenimler bırakmıştır. Freud, bir taraftan yirmibirinci asrın keşfine açılan kapı olarak değerlendirilirken, diğer yandan cinsellikle ilgili her seviyedeki sohbetlerin de konusu, aynı zamanda esprisi de olur. Psikanalizin en önemli meselelerinden biri olan cinsellik ve Freud ikilisi, Türkiye'yi dört yıldır kasıp kavuran mafya dizisi Kurtlar Vadisi'nde dahi önemli bir rol oynamakta. Mafya'nın kadın ticaretinden sorumlu üyesinin takma ismi Freud.** Türkiye'de dünyaya bakışı-

* Bu yazı İstanbul Psikanaliz Derneği tarafından 2 Mayıs 2006 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "Doğumunun 150. Yılında Sigmund Freud" Sempozyumunda sunulan ve Bağlam Yayınlarının baharlık Kitap Dizisi Psikanaliz Yazıları 12'de yayınlanan metinden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

** Bu bilgiyi bana verdiği için Dr. Mustafa Durmuş'a teşekkürlerimi sunuyorum.

mızı değiştiren beş Musevi'yi sorarsanız, alacağınız yanıt şöyle olacaktır: Hz. Musa, "Yasa her şeydir" diyerek, "her şeyi" betimleyen bir dogma oluşturmuştur. Buna Hz. İsa, belki de "Sevgi her şeydir" diyerek karşılık vermiştir. Karl Marx ise, "Para her şeydir" diyerek siyasi ve iktisadi devrimsel bir oluşumu başlatmıştır. Gelmiş geçmiş en büyük fizikçi olarak görülen Einstein "Her şey görecelidir." derken Freud da "Cinsellik her şeydir." diyerek hem tabuları yıkmış hem de bu yaklaşımıyla popülerliğe de kavuşarak, toplumun her kesiminde en azından adı duyulan bir şahıs olmuştur.

Tarihçi olarak Freud dönemi Viyanası'nı, o dönem Avusturya-Macaristan'ın uygarlık boyutlarını ele alan bir yazı yazmam istendiğinde çekinmedim, desem yalan olur. Konu, Freud ve uygarlık ekseninde ise, tarihçi olarak yetersiz kalma korkusuyla karşı karşıya kalırsınız. Ancak bu çok geniş konunun üstesinden gelebileceğime, Viyana'da okuyarak ve çalışarak geçirdiğim on beş yıla güvenerek karar verdim. Çünkü ben, Viyana'da sadece yaşamadım, şehri ve karakterini içimde hissettim. İşte bu bağlılık, psikanalizin doğuşunu sağlayan uygarlık koşullarını, temellerini ortaya koyarken, Freud'u buna entegre etmek fikrini ortaya çıkardı. Bu fikir, makalenin ilk bölümünü oluşturacak.

Avusturya'nın Freud'lu Dönemi

Avusturya'da totaliter rejim estiren Şansölye Metternich'in 13 Mart 1848 Devrimi ile görevinden ayrılmasının hemen ardından aynı yılın sonbaharında Viyana Ekim Devrimi vuku buldu. Bu yeni dönemde bu dosyayı atfettiğimiz eşsiz insan gözlerini açtı dünyaya. Sigmund Freud, 6 Mayıs 1856'da bugünkü ismi Pribor (Çek Cumhuriyeti) olan Freiberg/Moravya'da dünyaya geldi. Ailesiyle 4 yaşındayken Viyana'ya göç etti. Bir imparatorluk başkenti olarak ekonomik, kültürel ve siyasi çekim merkezi olan Viyana, 1873'teki Viyana Dünya Fuarı'na kadar mimari açıdan köklü değişikliklere tanık olmuştu. Bu canlanmayı yaşayan Freud, aynı yıl liseyi bitirip üniversite eğitimine başladı ve 1881'de tıp doktoru olarak mezun oldu.

Bu dönemde, 1861 yılında Liberaller ilk göreceli özgür seçimleri kazandılar. Bu da Fransız İhtilali'nin getirdiği liberalleşme akımına cevaben 1816'da Viyana Kongresi ile başlatılan *Neoabsolutizm*'in asıl sonu anlamına geliyordu. Viyana her yönüyle yeniden düzenleniyordu. Şehri sular altında bırakan Tuna'yı hizaya getirmek için bir kanal yapma fikri ortaya atılıyor, mahalleler yeniden düzenleniyordu. İşte böyle bir hızlı değişim sürecinde Viyana'nın nüfusu hızla

artmaya başlamıştı. Örneğin, 1869'dan beri düzenli olarak yapılan nüfus sayımları kayıtlarında Viyana'nın 1910 senesindeki nüfusu iki milyon olarak kaydedilmişti. Bugünkü nüfusu takriben bir buçuk milyon olan Viyana'nın özellikle II. Dünya Savaşı'nda nasıl bir kayba uğradığını da gösterir bu sayı.

Viyana'nın düşün, sanat, siyaset, mimari ve bilim alanlarında muhteşem bir zenginliğe kavuştuğu sıralarda, 1882–1883 yıllarında Theodor Meynert'in psikiyatri kliniğinde çalıştıktan sonra kokain kullanarak yaptığı deneylerine başlıyor Freud. *Fin de siècle*, Avusturya'yı kültürde büyük bir değişime sürüklüyor. Freud tedavi amaçlı hipnozlara başladığında kültürdeki bu değişim, kendisini edebiyatta da gösteriyor. *Secession* sayesinde izlenimcilik, şiir ve resme giriyor. Hugo von Hofmannsthal ve Arthur Schnitzler ile Viyana, yeni bir çehre kazanıyor, canlanıyor. Freud, meşhur Berggasse 19'a 1891'de taşınıyor. Şehirde Richard Strauss'un operaları yankılanıyor. Arthur Schnitzler'in dramaları, Freud'u ve psikanalizini temelden etkiliyor. Freud, bu yıllarda psikanaliz kavramını ilk defa kullanıyor. Bu dönemde Stefan Zweig'ı da görmekteyiz. Franz Werfel, Maria Rilke ve Franz Kafka da Freud'un oluşumuna etken olan kişiler.

Yirminci asrın başında Viyana'ya Otto Wagner ve *Secession* ile *Jugendstil* damgasını vuruyor. Bu akım, alışılagelmişin dışına çıkmaya çalışan bir arayışı temsil ediyordu. Bunun en kısa özeti, geçmişten gelen zevklere bir başkaldırı, tabuların yıkılmasıdır. Burada Freud, klasik bilim anlayışına ters düşecek rüya tabirlerine bilinçli olarak mı başlıyor acaba? Bir taraftan zenginlik, bir taraftan da o karmaşanın ortasında bir düzen arayışında olan değişim mi? İşte bu ortam da, Freud gibi bir dâhiyi ortaya çıkarmıştı.

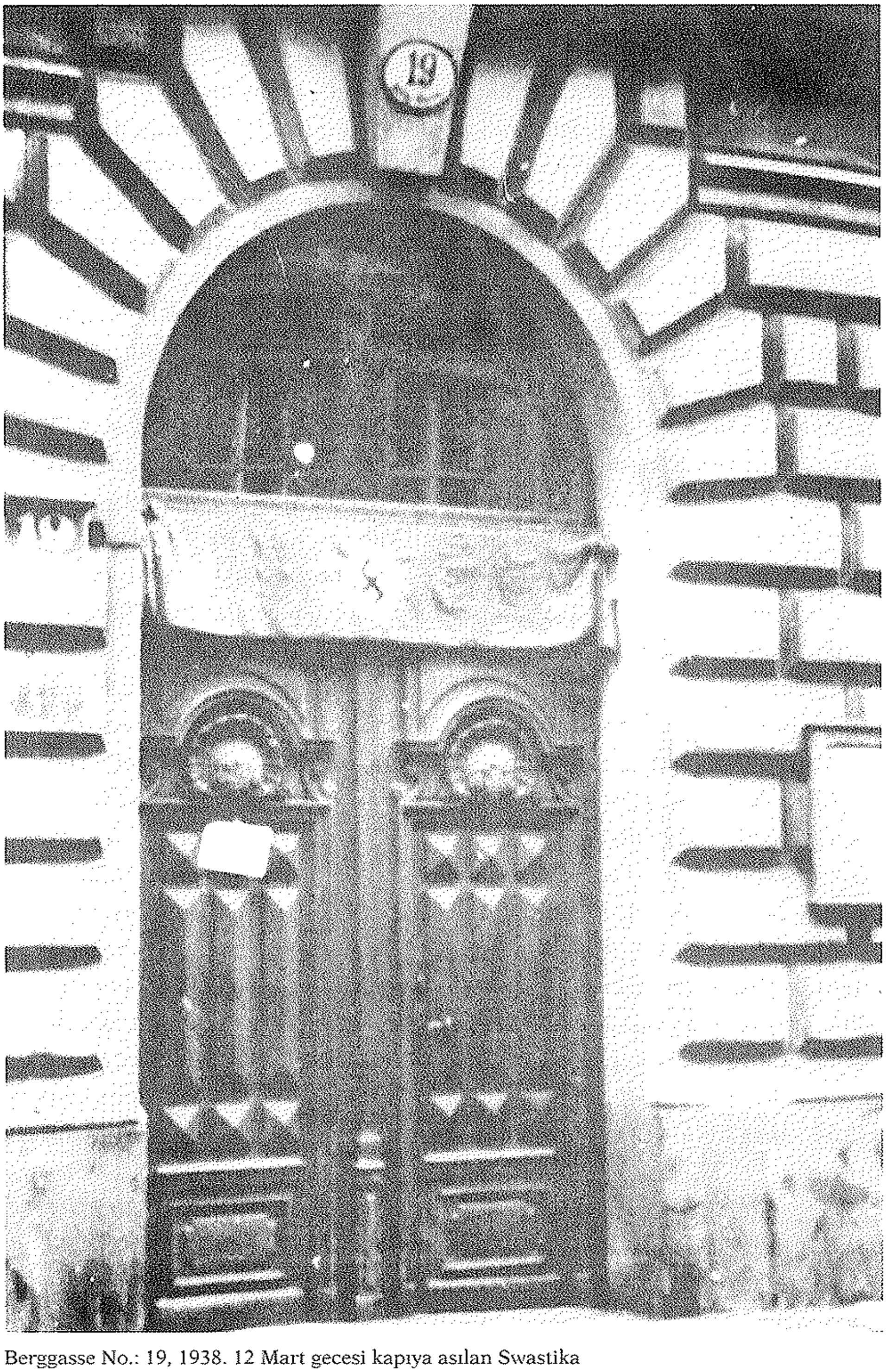
Freud'un şehri Viyana, Karl Lueger ile başlayan sosyal siyasi şehir oluşumu ile farklı kültürlerin bir araya geldiği bir beşik haline gelmişti. Bu olumlu oluşumların tam ortasında, ama yine de çok sinsice gizlenen bir hareket vardı ki, bu da, antisemitizmdi. Bunun hissedildiği bir dönemde, 1908'de Salzburg'da I. Freud Psikolojisi Kongresi açılıyordu. Yakın gelecekte hissedilecek olan bu tehlikelerin arasında, 1910'da Freud'un kuramı, uluslararası bir karakter arz etmeye başlıyordu.

Bütün bu iç gelişmelere paralel olarak Avrupa'da Büyük Güçler arasındaki denge politikasının gitgide saldırganlaşması sonucunda, dünyanın sömürgeler olarak paylaşımının son noktasının konması, kaçınılmaz bir hal almıştı. O zamana kadar dünya tarihinde eşi görülmemiş I. Dünya Savaşı'nın sebebi, endüstrileşmiş devletlerin bu gelişme sonucunda ortaya çıkan yeni

kaynaklar, kültürel üstünlük ve siyasi bakımdan genişlemelerine bağlı olan rekabetti. Avusturya-Sırbistan farklılıkları ya da Avusturya'nın Güney Slavları Meselesi, bunun sadece somut bir alt oluşumuydu. Bu somut gelişmeler sonucunda 28 Temmuz 1914'te Avusturya-Macaristan, Sırbistan'a, 31 Temmuz 1914'te de Almanya, Rusya'ya savaş açmıştı. 2 Ağustos 1914'te Alman-Türk gizli ittifak antlaşması imzalanmışı. 11 Kasım 1914'te Osmanlı Devleti, İtilaf Devletlerine savaş ilan etmiş ve böylece Osmanlı Devleti de Freud'un vatanı Avusturya-Macaristan'la savaşa girmişti. Bu dönüşü olmayan başlangıç, yirminci asır başlarındaki o zengin çokkültürlülüğü homojenleşme etkisindeki faşizme bırakmaya başlamıştı.

Bu ana girişten sonra Freud'a ve yaşadığı şehre dönersek, bu savaşta Viyana'nın, doğrudan bir tehdit altında olmadığını görürüz. Ama gıda malzemesinin kısıtlı olması, ayrıca İtilaf Devletleri'nin şehri ablukaya almış olması Viyanalılara zor günler yaşatıyordu. I. Dünya Savaşı, imparatorlukların sonunu getirmişti. Bunlardan biri, sadece Osmanlı Devleti değil, aynı zamanda Avusturya-Macaristan'dı da. Avusturya'nın yukarıda anılan ilk dönemi, Türkiye ile doğrudan kıyaslanacak en uygun dönemi arz ediyor. 21 Ekim 1918'de oluşturulan Meclis, Habsburg Devleti üzerine kurulan Cumhuriyet'in ismini *Deutschösterreich* yani Alman-Avusturya olarak belirlemişti. Bu dönemde Freud, devlet hisselerine yatırdığı bütün varlıklarını kaybetmişti. Yeni kurulan Alman-Avusturya Cumhuriyeti'nin yaşayamayacağı görüşü sonucu Almanya'daki Weimarer Cumhuriyeti'ne katılma kararı alınmıştı. Yani Avusturya, kendine hiç güvenmeyen, Habsburg Monarşisi'nin sadece artakalan kısmıydı.

Bir taraftan bilimsel olarak kabul edilme savaşında büyük başarılar kazanan Freud, diğer taraftan 1923'te ağız içi kanseri teşhisi gerçeği ile karşı karşıya kalıyor. Avusturya-Macaristan'ın o şaşaalı ve canlı günlerinden eser kalmıyor. Heterojenliğin zenginliği yerini yavaş yavaş homojenliğin yoksulluğuna bırakıyor. Freud'un kendinden emin olmayan yeni Cumhuriyeti, 1927'nin Temmuz ayında Sosyal Demokratlarla Faşistler arasında çıkan çatışmalarla sarsılıyor. İşte bunun üzerine Freud, *Arbeiter Zeitung*'da Sosyal Demokratlar lehine seçim propaganda metninin altına imza atarak siyasi görüşünü açıklıyor. Bütün bu gerilemenin sonucunda 30'lu yılların başlarında Uluslararası Psikanaliz Derneği ve Psikanaliz Yayınevi, maddi ve manevi krize giriyor. Ülke Marksizm ile Faşizm arasında çalkalanırken 1933'te Austro-Faşizm geliyor. Ülkede din ön plana çıkarken, Arnold Zweig, "Freud und



Berggasse No.: 19, 1938. 12 Mart gecesi kapıya asılan Swastika

der Mensch" ("Freud ve İnsan") başlıklı çalışmasında Freud'u insanları dini ve patolojik terörden kurtaran kişi olarak betimliyor. İşte bu dönemde Avusturya'daki toplumsal siyasi ana akımla Freud'un yolları ayrılıyor. Austro-Faşizm'in ilanı, o günkü Hıristiyan-Sosyal Partili Şansölye Dollfuss tarafından 12 Eylül 1933'te, yani Türklerin II. Viyana Kuşatması'nda yenilişinin tam 250. yıldönümünde yapılıyor. Türkiye'de dini bir sistemden uzaklaşılırken, ya da İslam'ın siyasi özelliğine bir darbe gelirken, Avusturya'da geleneksel Katoliklik faşizme dayanak teşkil ediyor, antisemitizm gitgide güçleniyor. Avusturya, Katolikleşiyor, milli kimliğini o zamanki siyasi siteme uyarlıyor.

Bu yıllarda Avusturya Hükümeti, Katoliklik temeli üzerine oturtmaya çalıştığı kimliği icabıyla Alman/Cermen karakterinden uzaklaşmaya çalışmış ve kendini Mussolini ile gizlice yaptığı antlaşma ile Nazi Almanyası'na karşı korumaya çabalamıştır. Bütün bunlara rağmen 1934'te Avusturyalı Nazilerce yapılan ihtilalde Şansölye, Katolik otoriter Dollfuss öldürülmüş, Avusturya ve toplumunun Nazileşme macerası başlamıştı. Bu ise 1938'de Avusturya'nın Nazi Almanyasınca resmen ilhakı ile somutlaşmıştı. Avusturya Birinci Cumhuriyeti, böylece 1945 sonuna kadar siyasi haritalardan silinmişti.

Hitler'in Reichkanzler olması, Freud gibi Musevi olan düşün insanlarının sonunun habercisiydi. 1934'te Luzern'de 13. Uluslararası Psikanaliz Kongresi yapıldığında bu insanlardan birçoğu ülkeden göç etmeye başlamıştı bile. Einstein ile "Neden savaş?" konusunda yazışan Freud, birkaç sene sonraki göçünün habercisi gibi British Royal Society of Medicine'a fahri üye seçilmişti. Freud'u kaybedeceğini hisseden Avusturya, Thomas Mann'ın Konzerthaus'ta yaptığı "Freud ve Gelecek" konuşmasıyla belki bir çağrıda bulunmuştu ama bu, Freud'u kaybetmeyi önleyememişti. Hitler'in Almanya'da başa geçmesiyle Avusturya iç politikasının da nasyonal sosyalizmin etkisine girmesinin gölgesinde dahi Anna Freud, Viyana Rudolfsplatz'ta *Jackson Nursery* adını verdiği yuvayı açarak, çocukların beslenme alışkanlıklarını incelediği bir laboratuvar kurmuş ve hayatın pragmatik haksız gerçeğine meydan okumuştu. Sadece ve sadece bir sene sonra Avusturya Şansölyesi Schuschnigg, Hitler tarafından istifaya zorlanmış ve Nazi işgali fiilen başlamıştı. Hemen ardından Freud, antisemit baskıların ilk kurbanlarından olmuştu. Eşi, Gestapo tarafından bir gün nezarette tutulmuş, Psikanaliz Derneği basılmıştı. Belki bu gerçeğin de etkisinde Avusturya'yı terk eden Freud, 23 Ekim 1939'da Londra'da ölmüştü. II. Dünya Savaşı'nı görmemişti ama bu korkunç insanlık suçunu aşmış, günümüze damgasını vurmaya devam etmektedir.

Yazımın başında da belirttiğim üzere, ilişikteki bölümde Freud'un bir Türk'le olan kısa macerasına dikkatinizi çekmek istiyorum. 1935'teki bu karşılaşma, Türkiye'nin o zamanki durumuna ilişkin bilgiler vermeme de imkân sağlamaktadır.

Berggasse 19: Freud ve Togan.
İki Komşu, İki Kader, İki Hayat Görüşü.[1]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'ndeki 318 numaralı oda, Türkiye tarihçiliğinin duayenlerinden Ord. Prof. Dr. Ahmet Zeki Velidi Togan'a aittir. Yine aynı katta bulunan Edebiyat Fakültesi Kurul Salonu'nda ise Avusturyalı ve Türk biliminsanları ile, yirminci asrın üzerindeki perdeyi aralayan kişi olarak değerlendirilen Sigmund Freud'un doğumunun 150. yıldönümü vesilesiyle bir sempozyum düzenlendi. Freud ve bilimi üzerine önce Viyana ekolü söz aldı, ardından Türk psikanalistler Türkiye'deki durumu değerlendirdiler.[2] Bu çerçevede, bir psikanalist olarak değil, bir tarihçi olarak benim de bir katkım olsun istedim. Çünkü rahmetli Zeki Velidi Togan, müteveffa Freud'a 1935'te yaşadığı Viyana'da komşu olmuştu. Togan, Berggasse 19'da Freud'un üst katında oturmuş ve kendisiyle ilginç bir anısını da Hatıralar'ında bilim dünyasına aktarmıştır.[3] Bu sempozyumla Freud, bu sefer Togan'a komşu olmuştu.

Bu bölüm, ilk olarak Zeki Velidi Togan'ın Freud'la yolları çakışana kadar olan yaşamını aktarıp, Togan'ın siyasi görüşü ve o zamanki Türkiye ve Avusturya'daki siyasi oluşumlarla bağlantı kurarak, Freud-Togan ikilisine dair anekdotun, Togan tarafından neden öyle yazıldığını anlamak için gerekli ön şartları belirlemeyi hedeflemektedir. Metin sonunda, Togan'ın Hatıraları'ndaki bölüm aynen verilecektir. Kültür Araştırmaları, disiplinlerarası bir yöntem olarak sadece sosyal bilimler arasında değil, sayısal bilimlerle dahi ortak çalışma fırsatını getirmiştir. Bilim dallarının sonuçları itibariyle birbirlerini destekledikleri, birbirlerinin yöntemlerinden yararlandıkları bu yeni bilimsel uygulama, "bilinen hadiselere" yeni yorumlar getirmekle kalmıyor, karşılıklı malzeme dahi üretebiliyor. Bu yüzden Zeki Velidi Togan'ın annesi Ümmül-Hayat'ın babasına yazdığı bir şiiri, Freud ekolündeki psikanalistler için belki de küçük bir malzeme teşkil edecektir.

Evet, 1935'te Viyana'da yolları çakışan bu iki şahıs, neden böyle bir diyalog geçirmişlerdi? Togan, Freud'u anlamış mıydı? Yoksa Togan'ın hayat görüşü, önüne bir set mi çekmişti?

Ahmet Zeki Velidi Togan (1890 –1970):

1890'da Başkürdistan'da[4] doğan Türkçü Togan, yarım asırdan uzun bir süre üç kıtanın bilim kurumlarında görev almış[5], birçok tanınmış tarihçi yetiştirmiş, Türkiye'de Tarih Bilimi'nin duayenlerindendir.

Ailesi ile 18 yaşına kadar köyünde yaşadı, babasının medresesinde ilk eğitimini aldı.[6] O zamanki Rusya'nın muhtelif merkezlerinde arayışlarını sürdüren Togan, 1911'de Kazan'da[7] "Türk ve Tatar Tarihi" adlı ilk kitabını neşretmiştir. 1913'te Kazan Üniversitesi Arkeoloji ve Etnografya Derneği'nin Türkistan'daki bir alan çalışmasında kendini bilimsel olarak belli eden Togan, Çarlık Rusya Bilimler Akademisi ve Uluslararası Orta Asya Araştırmaları Kurumu tarafından burslu olarak daha geniş bir saha çalışması ile görevlendirilmiştir. Togan, Rus Olmayanlar Muallim Mektebi'ni bitirerek muallimlik görevi dolayısıyla, dünya tarihinde o zamana dek eşi görülmemiş, yok edici en büyük teknolojik savaşta, yani Birinci Dünya Savaşı'nda askerlikten muaf olmuştur. Bu imkân sayesinde 1915'te S. Petersburg'a gelerek 1916 ile 1922 yılları arasında Dünya Savaşı ve Bolşevik Devrimi ile çalkalanan Rusya'da Türklerin siyasi mücadelesinde görev almıştır. Bu tarihlerde 14. yüzyılın büyük Arap tarihçisi İbn Haldun üzerine yazdığı yazıların etkisi, Türkiye'den de hissedilmeye başlanmıştı. 1917 Rus Devrimi'nden sonra irtibatta olduğu ve görüştüğü kişiler arasında Lenin, Troçki ve Stalin de bulunmaktaydı. 1920 ile 1922 yılları arasında Türkistan bağımsızlık hareketine katılarak Birinci Dünya Savaşı'ndaki Osmanlı Devleti Harp Nazırı Enver Paşa ile birlikte hareket etti. Togan, Ruslar tarafından Basmacı Hareketi olarak adlandırılan Türkistan Bağımsızlık Mücadelesi'nin lideri oldu. Bir bilim adamının bilim alanının etkisiyle siyasette bu denli aktif olmasına Avusturya tarihinde önemli yeri olan Çek filozof ve sosyolog Thomas Garrigue Masaryk de (1850-1937) örnek teşkil edebilir.[8]

Siyasi olayların ağırlığına rağmen bilimden kopmayan Togan, 1923-1925 yılları arasında İran, Afganistan, Hindistan ve Avrupa'da seyahatlerde bulundu. 1923'te deniz yoluyla Marsilya üzerinden Paris'e geldi. Fransız Türkoloji-si'nin daha önceden dikkatini çeken Togan, Türkistan'a yaptığı keşif seyahati ile tanınan Paul Pelliot, Macar asıllı Musevi arkeolog Sir Marc Aurel Stein, Türkoloji'nin duayenlerinden Jean Deny, J. E. Blochet ile görüştü. Orada, Kürtlerle ilgili çalışmalarıyla Türkiye'de yakından tanınan Vladimir Minosky ile de tanıştı. 1924'te Paris'ten Berlin'e geçerek Almanya'daki Şarkiyatçılardan Theodor Nöldeke, J. H. Mordtmann, Fiedrich Wilhelm Karl Müller, Albert von Le Coq ve J. Marquart ile görüştü, Prusya Devlet Kütüphanesi'nde çalıştı.

Türkiye Maarif Vekili Dr. Rıza Nur, Berlin'de Togan ile görüşerek İngiltere'ye gitmeye hazırlanan tarihçiyi ikna ederek Türkiye'ye getirdi. Togan'ın Atatürk'le tanışması ilk kez 1925'te olmuştur. Togan, 1925'ten 1932'ye kadar Türkiye'de kalacaktır. Türkiye'de Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni'ne tayin edilen Togan, kendi isteğiyle 1927'de İstanbul Darülfünunu Türk Tarihi Müderris Muavinliği'ne tayin edilmiştir.

1923–1938 yılları, Türkiye'nin yeni kimliğinin oluşturulduğu dönemdir. Cumhuriyet devrimi ile Türkiye'de sil baştan yeni bir kimlik oluşumu projesi başlatıldı ve bu kimlik reformu 30'lu yıllar Avrupası için örnek dahi teşkil ediyordu.[9] 19. asrın ikinci yarısından itibaren başlayan Avrupalılaşma ile millileşme akımına yeni bir ivme verilmiş ve topyekûn, bir on yıl içerisinde Avrupa'nın bugünkü siyasi değerlerine sahip olmak için gösterdiği birkaç asırlık mücadele hazmedilmeye ve eğitim seviyesi çok düşük olan bir topluma hazmettirilmeye çalışılmıştır. Bu kökten değişikliklerin iki önemli çizgisi, Türk Dil ve Tarih tezleridir. İki tez de Atatürk önderliğinde hazırlanmış ve uygulamaya konmuştur. Temelinde yeni kimlik oluşumunda Türk unsurunu ön plana çıkararak, anlam geçerliliğini genişletmek yatıyordu. Öztürkçe, yabancı kelimelerden ayıklanarak oluşturulacaktı. Türk tarihi yeniden yazılacak, birçok eski, kökü bakımından "boşta" olan kavimler Türkleştirilecekti. Temmuz 1932'deki Atatürk'ün de hazır bulunduğu Türk Tarih Kongresi'nde sergilenen bu eğilimin en önemli bir düşüncesine Togan takılmıştı. O, Anadolu'da eski çağda yaşayan halkları Türkleştirmemişti. Atatürk'e yaranmak için böyle bir konsepti hazırlayanların gözünde, tarih metodolojisine sadık kalan Togan, büyük bir engel olarak görünmekteydi. Kendisine yapılan ağır suçlama ve ithamlara dayanamayan Togan, 1932'de İstanbul Üniversitesi'nden istifa etti.

Togan 1932'de Viyana'ya gider. Fakat gittiği yer, hem iç siyasi durumu hem de Avusturya-Türkiye bağlantıları bakımından hiç de iç açıcı değildir. Yukarda da belirttiğim üzere 21 Ekim 1918'de oluşturulan Meclis, Habsburg Devleti üzerine kurulan Cumhuriyetin ismini "Deutschösterreich" yani Alman-Avusturya olarak belirlemişti. 1920 ve 30'lu yıllarda Avusturya toplumundaki sağ sol ayrılığının sonu, 1933'te Austro-Faşizm ile geliyor. Austro-Faşizm'in ilanı o günkü Hıristiyan-Sosyal Partili Şansölye Dollfuss tarafından 12 Eylül 1933'te, yani Türklerin II. Viyana Kuşatması'nda yenilişinin tam 250. yıldönümünde yapılıyor.[10] Türkiye'de dini bir sistemden uzaklaşılırken, ya da İslam'ın siyasi özelliğine bir darbe gelir-

ken, Avusturya'da geleneksel Katoliklik, Freud'un hayat görüşüne hiç uymayan bir şekilde faşizme dayanak teşkil ediyordu. İslam dini Türkiye'de geri kalmanın baş suçluları arasında kabul görürken, Katoliklik, birleştirici bir unsur halini alıyor. Avusturya, Katolikleşirken, Türkiye, İslam kültür coğrafyasından uzaklaşıyor, milli Türk karakteri alma ihtiyacıyla o dönemin Avrupa siyasi sistemine adapte oluyordu. Avusturya, milli kimliğini o zamanki siyasi sisteme uyarlarken, Türkiye, sil baştan yapmakla meşguldü.[11]

1924–1938 seneleri arasındaki Avusturya-Türk diplomatik münasebetleri ana hatlarıyla çok müspet bir havada geçmiştir. Türkiye-Avusturya ilişkilerine müzik, mimarlık, tıp, eğitim-öğretim ve sanat alanları ağırlığını koymuştur.[12] Togan'ın Viyana'da olduğu yıllarda, 1933'te II. Viyana Kuşatması'nın 250. yıldönümü kutlamaları sırasındaki ve Avusturyalı Edebiyatçı Franz Werfel'in *"Musa Dağ'da Kırk Gün"*[13] isimli romanına karşı Türk protestoları olmuştu. 30'lu yılların ortalarından itibaren Avusturyalı Musevi asıllı, komünist ve benzeri rejim karşıtı düşünce sahipleri ve bilim adamları Türkiye'ye sığınarak Nazi rejiminden kurtulma imkânı bulmuşlardı.

Togan, 1935'te böyle bir ortamda –ki siyasi bir yaşam sürdüren Togan için bu gelişmeler gözünden kaçmayacaktır– Viyana Üniversitesi'nde Eski Alman Dili ve Edebiyatçısı Dietrich Kralik Ritter von Meyrswalden ve Coğrafya Enstitüsü'nden Johann Sölch'ün danışmanlığında Ibn Faldan üzerine doktorasını yaptı. 1935'te doktora çalışmalarını bitirdikten sonra Bonn Üniversitesi'nde, 1938'de ise Göttingen Üniversitesi'nde ders verdi.

1939'da Atatürk'ün ölümünden sonra millî eğitim bakanının daveti üzerine tekrar Türkiye'ye döndü. İstanbul Üniversitesi'nde Umumî Türk Tarihi Kürsüsü'nü kurdu.

Freud ile yolları çakışana kadar hareketli bir yaşam süren Togan'ın fikir yapısının temel sütunlarını Türk töresi, İslamiyet, sosyalizm ve milliyetçilik oluşturmaktaydı.[14] Dindar bir Türk milliyetçisi olan Togan, Çarlık Rusyası karşıtı olarak sosyalizmin de etkisine girmişti. Bu fikir anlayışı temeli ve yaşamındaki tecrübelerden yola çıkarak aşağıdaki Togan'ın kendi kalemiyle yazdığı *Hatıralar*'ından alıntı, sanırım daha farklı anlaşılacaktır.

Annemin bir şiiri ve Freud: *[Bir] vakit babam annemin üzerine ikinci bir kadınla evlenmek istemiş, yahut bu yolda bir tehditte bulunmuş. İşte bu münasebetle annem*

Senden özge söygeli yar bitmegendir mi dediñ
Özgeni yar etmegeyniñ özgelendiñ mi öziñ
La'l-i lebim tadın algan mührimi bozgan öziñ
Ecnebî bigâne siñ mi, bu lâtife ne söziñ?

diye bir şiir yazmıştır. Manası: Senden başka sevilecek yar mı bitmiş dedin (bugüne kadar) başkalarını yar etmemiştin, yoksa değiştin mi? Yakut gibi (kırmızı) dudaklarımın tadını almış olduğun gibi, mührümü bozmuş olan da sensin, yabancı biri misin, bu latifen ne demektir? [...] Manası tamamen malum olan bu şiir hatırımda kalmıştı. Amma büyüyünceye kadar bunda, karı-koca arasındaki cinsî münasebetlerin zikr edildiğine hiç dikkat etmemiştim. Umumiyetle annem ile babam arasında cinsî münasebet olup olmaması biz çocukların hatır ve hayalimizden geçmezdi. Halbuki onlar bize cinsî münasebeti tanzim eden İslami talimatı okuturlardı ve aman şu inekler kısır kalmasın diye onları bazen bizim yanımızda çiftleştirir, yahut kışın evin içine sıcağa alınan koyunların, yazın kısrakların doğumunda hazır bulunurduk. Bunlar bizce normal ve tabii işlerdi. Bu yüzden annemizin şiirini güzel bir parça olarak ezberlemişiz. Belki de bu ve buna benzer parçaları kız kardeşim Sare ile birlikte söylediğimiz vakitler de olmuştur. Fakat Viyanalı filozof Dr. Freud için bu sadece böyle değildir: 1935 senesinde Viyana'da tahsilde iken Şarkiyat Seminerine ve Prof. Strezegovski'nin Sanat Tarihi Enstitüsüne yakın olsun diye Berggasse N. 9'da[15] bir oda tutmuştum. Benim bulunduğum katın altında bir enstitü bulunduğunu biliyordum, fakat Freud'un Psikoanaliz Enstitüsü'nün burada bulunduğunun farkında değildim. Bir gün ev sahibi olan kadın: 'bizim altımızdaki katta oturanlar geceleyin çok sert yürüdüğümüzden şikâyet ediyorlar, terlikle yürüseniz olmaz mı' dedi. Ben de pek iyi dedim, ama her gün bunu unutuyordum ve bu tenbih tekrarlanıyordu. Bir akşam ev sahibi kadın: 'sizi profesör istiyor' dedi. Bu zat kendisinin Dr. Freud olduğunu, enstitüsünde bazı hassas âletler bulunduğunu söyledi; bu yüzden odamda mümkünse terlikle gezmemi çok rica etti. Ben, Freud'u hiç görmemiştim, yalnız Suriyeli bir ermeni talebe bu Freud'un yanında çalışıyormuş, o bana bu zatın bazı kitaplarını vermişti, kimisini okumuştum ve felsefesini hiç de beğenmemiştim. Ben de Freud'a 'ben Asya bozkırlarından gelen birisiyim, acaba ayaklarımı bu şartlara uydurabilir miyim' dedim. Freud beni odasına davet etti ve orada daha altı-yedi yaşındaki bir

kız çocuğun, babasına şehvet nazariyle baktığına dair yazdıklarının Başkurt ve Kazaklar için varid olmadığını söyleyerek annemin öteki şiirini ona tercüme ettim ve bu şiirde 'mührümü bozgan' sözü ile cinsî bir mevzua temas edildiğine ancak Dr. Freud'un risalelerini okuduktan sonra intikal ettiğimi söyledim. Ben onunla bundan sonra birkaç defa görüştüm. O zaman Arap seyyahı İbn Fadlan'ın eski Oğuzlarda cinsî münasebet anlayışının diğer İslamlardan ve Araplardan tamamen farklı olduğunu belirten yazılarını tahlil etmiş ve bunu Heredot'un eski Skitlerde cinsî münasebete ait kayıtları ile karşılaştırmıştım, ikinci görüşmemizde bunları Dr. Freud'a anlattım. Hattâ ben ona: siz bir mühim ve interesan ilim olan psiko-analizi bu broşürünüzdeki 'felsefe'nize çevirmekle ancak yazdıkları romanlarda kız kardeşleri çıplak hallerinde anahtar deliğinden seyrettiklerini utanmadan hikaye eden 'pervers' (Sapık)lara okunacak eserler vermiş oluyorsunuz, dedim. Bu sözlerime hiç de kızmadı. O benimle bu mevzuda çok konuşmak istiyordu, fakat ben Avusturya'dan Almanyaya geçtiğimden görüşmek mümkün olmadı."[16]

Siz ne diyorsunuz?

Notlar

1 Bu bölüm, daha geniş bir haliyle ilişikteki çalışmada yayınlanmıştır. "Berggasse 19: Freud ve Togan. İki Komşu, İki Kader, İki Hayat Görüşü" (*"Doğumunun 150. Yılında Sigmund Freud Sempozyumu"*, 2 Mayıs 2006. İstanbul Üniversitesi, İstanbul Psiko Analitik Derneği ve Avusturya Kültür Ofisi). *Psikanaliz Yazıları*, İlkbahar 2006, Bağlam Yayınları, s. 97–104.

2 "Doğumunun 150. Yılında Sigmund Freud" Sempozyumu, 2 Mayıs 2006'da İstanbul Üniversitesi, İstanbul Psikanaliz Derneği ve Avusturya Kültür Ofisi tarafından düzenlenmiştir.

3 Togan, Zeki Velidi, *Hatıralar*, İstanbul, 1969, s. 25-27.

4 Bugün Rusya Federasyonu içerisinde özerk cumhuriyet.

5 Bkz. H. B. Paksoy, "An Encounter Between Z. V. Togan (1890-1970) and S. Freud", STAD: Sanal Türkoloji Araştırmaları Dergisi (ISSN: 1301-9155), 1, 19 Mayıs 1998.

6 Togan'ın hayatının ana hatları ile ilgili bilgiler ilişikteki kitaptan alınmıştır. Baykara, Tuncer, *Zeki Velidi Togan*, Kültür Bakanlığı Yayınları 1042 (ISBN 975-17-0367-0), Ankara, 1989.

7 Bugün Rusya Federasyonu içindeki özerk Tataristan'ın başkenti.

8 Bkz. Paksoy.

9 Bkz. Atılgan, İnanç, "Üç Avusturyalı Diplomata Göre Cumhuriyet'in Kuruluşu", *Sivas Kongresi I. Uluslararası Sempozyumu*, s. 105-124.

10 Atılgan, İnanç, *"Gedanken eines Austro-Türken zum Allgemeinen Katholikentag 1933 und zu den Februarereignissen 1934"* [Bir Austro-Türk'ün 1933 Genel Katolik Günü ve 1934 Şubat

Olayları'na dair düşünceleri]. Der Austrofaschistische Staatsstreich 1934 [Avusturya'da 1934 tarihindeki Faşist Darbe], s. 141-160.

11 Daha fazla bilgi için bkz. Atılgan, İnanç: *"Birbirine Paralel Üç Kimliğin Tarihi Gelişimi. Avusturya-Türk Ekseni Örneğinde Avrupa "Üst" Kimliği". Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu ve Koç Üniversitesi III. Kültür Araştırmaları Sempozyumu* (baskıda).

12 Tomenendal, Kerstin, *Das türkische Gesicht Wiens. Auf den Spuren der Türken in Wien* [Viyana'nın Türk Çehresi. Viyana'da Türk İzleri] (Böhlau-Verlag) Viyana, 2000, s. 134–157 ve Aslanapa, Oktay, *Türkiye'de Avusturyalı Sanat Tarihçileri ve Sanatkârları (Özellikle Atatürk Devrinde)*, (Österreichische Kunsthistoriker und Künstler in der Türkei (Vor allem zur Zeit Atatürks) İstanbul, 1993.

13 Franz Werfel ve Romanı için b. Tomenendal, Kerstin: "Franz Werfel ve Eseri, Musa Dağ'da Kırk Gün". *I. Uluslararası Türkiye'nin Ermeni Meselesi Sempozyumu*, 23–25 Mayıs 2002.

14 Baykara, s. 66-70'ten özetlenmiştir.

15 Aslında N. 19 olacak. Berggasse 19, 1090 Wien, bugün Freud Müzesi'dir.

16 Togan "Hatıralar", s. 25-27.

Manifesto*

"İd'in yerine ego geçecektir." Bilinçaltının dilinin şifresi hâlâ çözülmemiştir. Ego'nun ve bilinçli zihnin kendi evlerinin efendisi olmadığı, dürtülerimizin, dış dünyanın ve normları ve talepleriyle süper egonun sürekli kuşatması altında oldukları ve kültürün ancak dürtülerden feragat yoluyla gelişeceği gerçeği yirmi birinci yüzyılda kendinden emin ego öznesine bir hakaret olarak görülmemeli ve kimlik kaybından korkan bir topluma yol açmamalıdır.

Sigmund Freud bizi akıldan değil korkunun bastırılmasından korkmaya çağırır: Son Balkan Savaşlarının yıkıcılığından, terörizmden, Batı ve İslam değerleri arasındaki çatışmadan veya üçüncü dünya ülkelerindeki insanlık dışı sefaletten korkmamıza yol açan şeyi bastırırsak, bunlardan hiçbir şey öğrenemeyiz. Henüz rasyonel insanlar değiliz ama öyle olmayı öğrenebiliriz.

"Anlığın sesi yumuşaktır ama bir dinleyen bulana dek yorulmak bilmez." Ama us kendi Ötekisini de sürekli öne çıkarır. Ona kulak vermeye pek de hazır değiliz. Eros ve Thanatos, Haz ve Gerçeklik ilkesi sürekli çatışır; id, ego ve süper ego mücadele eder. Dürtü azaltımı ve savunma mekanizmaları da devamlı bizi, birey ve toplum olarak sağlıksızlaştıracak yeni çatışmalar sunar.

Freud bizi illüzyonlardan kurtarmış ama başka illüzyonları da harekete geçirmiş ve görünür kılmıştır. İç görüye giden yolları -yansıttığımız ötekinin aynasında- göstermiştir. Bu yollar bizi özgürlüğe ve sahiciliğe götürür. Freud psikolojiyi de fizyolojik olgularla bir tutulmaktan kurtarıp, psikosomatiği ifşa etmiştir.

* Bu manifesto *Viyana Üniversitesi Felsefe Departmanı Dekanı filozof Peter Kampits tarafından 2006 Freud yılı için kaleme alınmıştır.*

Freud'la birlikte eski düşünce kalıplarını terk edip moderniteyi arkamızda bıraktık – otonomiyi, bilinci, benliği ve ussallığı olduğu kadar illüzyonları ve düşleri farklı okumayı öğrendik. Freud bize ideolojilere, ütopyalara ve kurtuluş doktrinlerine şüpheyle yaklaşmayı öğretmiştir, bu şüphe yirmi birinci yüzyılın, küreselleşme ve bilgi toplumunun kesinlikle muhtaç olduğu bir şüphedir. Şüphe ilkesini ciddiye almalıyız, çünkü iyimserliği haklı çıkartan tek şey bu ilkedir.

Toplumu, siyaseti ve ekonomiyi yirmi birinci yüzyılda Freud'un mesajını tanımaya davet ediyoruz: Gittikçe anonimleşen bir dünyada her bireyin yaratıcılığı ve biricikliği gözetilmeli, endüstriyel yıkım, sosyal devlete yapılan saldırılar, anlam sistemlerinin çözülmesi ve demokrasi krizi karşısında Freud'un bireyin değerine katkılarının arkasında durulmalıdır.

Siyaset Freud'un milliyetçiliğin ve yabancı düşmanlığının arkaik dürtülere, bilinçdışı fantezilere ve bastırılmışlığa dayandığı ve ekonominin kazanç talebi ve sonsuz arzusuna sınır koyulması gerektiği yolundaki görüşleriyle yüzleşmelidir.

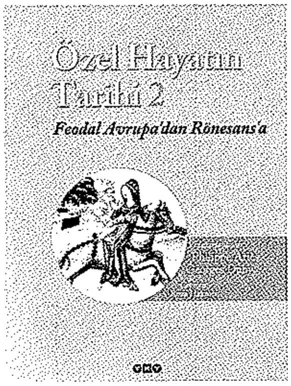
21. yüzyıl çatışmalarının bastırılması ve yer değiştirmesinin yeni çatışmalara yol açacağı gerçeğinden yola çıkmalıdır. Olmaması gereken bastırılmamalı, tanınmalıdır. Bu manifesto herkesi Freud'un görüşlerini artık ciddiye almaya davet etmektedir.

kitap

Özel Hayatın Tarihi

ROGER CHARTIER





Özel/Kamusal: Bir Dikotomi Üzerine Tarihsel Görüşler*

1983'te, Georges Duby'yle birlikte yönettiğimiz Özel Hayatın Tarihi'nin üçüncü cildinin** hazırlanması için düzenlenen bir seminerde, Philippe Aries kamusalla özel arasındaki dikotomiye ait bir çifte tanım önerdi.[1] Birincisi, sosyalleşmenin uygulamalarıyla mahremiyet biçimleri arasındaki karşıtlığı vurgular. Bu bakış açısı, "özel hayatın tarihini" tamamen sosyalleşmedeki bir değişime, kabaca söyleyecek olursak, anonim bir sosyalliğin, sokaktaki, saray avlusundaki, meydandaki, cemaat içindeki sosyalliğin yerine, aileyle ya da bireyin kendisiyle birbirine karışan kısıtlı bir sosyalliğin konmasına odaklar. Dolayısıyla mesele, özelle kamusalın birbirine karıştığı bir sosyallikten, özelin kamusaldan ayrılmış olduğu, hatta kamusalı içinde erittiği ya da yayılmasını kısıtladığı bir sosyalliğe nasıl geçildiğini belirlemektir. Kamusal / özel dikotomisinin ikinci tanımı, her zaman mutlakıyetçi olmamakla birlikte her yerde idari ve bürokratik olan modern devletin kuruluşunun oynadığı rol üzerinde durur, devletin hâkimiyetine direnen yaşama alanlarının ortaya çıkışını ve pekişmesini vurgular. Bu bakış açısında, "kamusal olan, devlettir, devlet hizmetidir; öte yandan özel, daha doğrusu 'kişisel' olansa, devletin dışında kalan her şeydir."

Demek ki, iki evrim arasında bağlantı kurmak söz konusudur: devlet otoritesi ve yönetimiyle bireylerin, ailelerin veya taraftarların çıkarlarının birbirinden ayrılmasıyla birlikte, kamusal alanın "özellikten çıkarılması" süreci; seçilmiş ve kısıtlanmış birlikte yaşama alanlarının çoğalmasıyla, mahremiyetin fethi ve yalnızlık zevkiyle veya mahrem duygularla hazların ailede, evde yoğunlaşmasıyla birlikte, ortaklaşa sosyallik alanlarının "özelleşmesi" süreci.

* Bu metin, Uluslararası Menendez y Pelayo Üniversitesi'nde Isabel Morant'ın yürüttüğü "Tarih ve Özel Hayat" dersinin açılış konferansı olarak, 23 Eylül 2002'de Valencia'da okunmuştur.

** *Özel Hayatın Tarihi 3* Mayıs 2007'de YKY'den çıkacaktır.

Buradan yola çıkarak, Philippe Aries'in sorusuna, yani özelin oluşturulmasının bu iki yönünün nasıl eklemlendiğine varıyoruz: "Biri, devlet adamıyla birey arasındaki karşıtlık ve devletin alanıyla ailevi alan arasındaki ilişkilerdir. Öteklyse, sosyalliktir, kamusal ve özel kavramlarının karıştığı anonim bir sosyallikten, net olarak farklılaşmış sektörlerin belirdiği parçalanmış bir sosyalliğe, yani anonim sosyalliğin kalıntısı, mesleki bir sektör ve yine özel olan, ev hayatıyla sınırlı bir sektörden oluşan bir sosyalliğe geçiştir."

Bu tür bir bakış açısı, özel alanı derhal aile hücresiyle özdeşleştirmeden, özelin oluşumunu ardışık ya da eş zamanlı bir dizi çıkarma gibi düşünerek özel/kamusal dikotomisinin dinamik bir yorumunu oluşturma imkânı sunar. Bu çıkarmalardan birincisi, bireylerin hayatını devletin talep ettiği hizmetlerden veya itaatten ayırır. İkincisi, özel hayatı ailevi dayatmalardan kurtarır. Üçüncüsü, ortaklaşa sosyalliğin karşısına ev alanını çıkarır. Döneme, sosyal gruplara veya bireylere bağlı olarak, özel hayat şu veya bu şekilde kendini kabul ettirir. Özel hayat, önce prens otoritesinin bireyin mahrem davranışlarına veya düşüncelerine müdahalesine son verilmesiyle özdeşleşebilir. Ya da özel hayat deneyimi aileye karşı, paylaşılan dostluklarda, birlikte yaşayışta ya da seçilmiş sosyallikte oluşur. Son olarak da, toplumun ve devletin yasaklarının ve dayatmaların dışında kalan mahrem hayatın alanı aile ortamı olarak görülebilir. Ne var ki, aile ortaklaşa geleneklerin müdahalesi veya kimi üyelerinin davranışları tarafından tehdit edildiğinde, ancak kamu erki tehlikeli düzensizliğe son verebilir ve aile şerefinin gerektirdiği gizliliği koruyabilir. Dolayısıyla modern devletin kuruluşu farklılaşma aracılığıyla özel hayata ait bir alan belirlemekle kalmamış, çoğu kez bu alanın güvencesi ve koruyucusu olmuştur.

Böylece paradoksal biçimde, aile sorunları, alışılmış denetimlerin dışında, ölçülü ve özel olarak çözülmeleri için devlet erkine ifşa edilir. Dolayısıyla ortaçağla XIX. yüzyıl arasında özel hayatı algılamanın, yaşamanın ve korumanın yeni bir yolunun tanımı, doğrusal, düzenli ve tek anlamlı bir evrimle çakışmaz. Kopuşlar veya tavizler aracılığıyla, aile içinde veya dışında, kamu erkine karşı veya onun sayesinde tanımı daima çoğul ve hareketli olan bir yaşama alanı oluşturan karmaşık bir süreçtir. Fransızca basımları 1985-1987 yılları arasında yapılan *Özel Hayatın Tarihi*'nin beş cildinin temelini, Philippe Aries tarafından önerilen bu fikirler oluşturur. Ciltlere ve yazarlarının tercihlerine bağlı olarak, odak noktası değişmiştir.

Kimi zaman özel hayatın tanımı temelde ailevi alanla özdeşleşir (örneğin Georges Duby'nın başkanlığındaki, ortaçağı ele alan ciltte ve Michelle Perrot'nun başkanlığındaki, ondokuzuncu yüzyılı ele alan ciltte) kimi zaman da özel hayatın alanının farklı sınırlandırmaları arasındaki –ailenin içinde veya karşısında, kamu erkine karşı veya onun desteğiyle, yalnızlık veya sosyallik bağlamında– ilişkiler veya gerginlikler vurgulanır (örneğin modern çağı, Rönesans'la Aydınlanma arasındaki dönemi ele alan ciltte).

Birinci bakış açısı, Georges Duby'nin, dizinin tamamı için yazdığı önsözde önerdiği özel hayat tanımına sadıktır: "geri çekilmeye, mahremiyete sunulan bir muafiyet alanı (...) Ailevi. Zamanda gizli. En değerli varlığımız, sadece kendimize ait olan, başkalarını ilgilendirmeyen, kamusal koruması şeref meselesi olan görünümlerden fazlasıyla farklı olduklarından sergilenmesi, gösterilmesi uygun olmayan şeyler özel hayatta saklıdır."[2] İkinci bakış açısı özel hayatı çeşitli toplumsal alan-

larda: sınırlı sosyallikte, aile yuvasında, mahremiyet veya yalnızlık alanlarında ele alan Philippe Aries'in önerisini daha yakından izler. Gerçekten de aynı toplumsal biçim, özel hayat için bir sığınak olabileceği gibi, bir engel de olabilir. Akraba topluluğu ve soy, birlikte yaşayan topluluklar ve çekirdek aile, bunun değişik örnekleridir. Zamana, mekâna ve koşullara bağlı olarak birey bunları en gizli duygularının güvenli bir sığınağı olarak algılayıp yaşayabilir veya dayatmalarına tahammül etmekte zorluk çekebilir. Bu nedenle, dostluk bağlarıyla evlilik bağlarını, ailenin haklarıyla cemaatin haklarını, bireyin özgürlüğüyle aile disiplinini karşı karşıya getiren bu çeşitli bölünmelerin incelenmesi gerekir.

Özel Hayatın Tarihi, çeşitli kusurlarına (bilhassa son üç cildin aşırı Fransız niteliğine) rağmen, büyük sükse yaptı. Dizi dokuz (Portekiz ve Brezilya basımları iki ayrı çeviri kabul edilirse on) dile çevrildi, çok sayıda yeniden basımları yapıldı ve şimdi cep kitabı olarak da yayımlandı. Bu büyük başarının nedenlerini araştırmak ilginç olabilir. Bu özel hayat arkeolojisinin, Batı dünyasının çağdaş toplumlarındaki iki evrime cevap verdiğini düşünebiliriz. Bir yandan, yirminci yüzyıla damgasını vuran, özel hayat imkânlarına ulaşmanın "demokratikleşmesi", özel hayat mekânlarının ve davranışlarının, geçmişe ilişkin meşru bir merak konusu oluşturduğu fikrini yerleştirdi. Öte yandan, hem devletin bireysel ve ailevi hayatlara giderek daha fazla nüfus etmesi, hem de tüketim ve gösteri toplumunun ortaya çıkışı (Peter Laslett'in *Kaybettiğimiz Dünya* adlı kitabından esinlenecek olursak) kaybettiğimiz bir özel hayata özlem yarattı. *Özel Hayatın Tarihi*'nin ilk cildinin yayımlanmasından yaklaşık yirmi yıl sonra, projenin bütününe temel olan bakış açılarını nasıl değerlendirebiliriz? Projenin bugün tanımlanması gerekse, ne gibi kavramsal değişiklikler yapılırdı? Böyle bir girişimde hangi yeni kavramsal kategoriler ve kuramsal referanslar kullanılması gerekirdi?

Bu sorulara ilk yaklaşım, Atlas Okyanusu'nun karşı kıyısına bir yolculuk biçimine bürünebilir. Çünkü Fransız tarihçilerin oluşturduğu şekliyle *Özel Hayatın Tarihi*, Batı Avrupa için bir "Vulgata" oluşturmakla birlikte, Uruguay , Brezilya ve Arjantin'de üç özel hayat tarihinin, sırasıyla 1996'dan, 1997'den ve 1999'dan itibaren yayımlandığı Latin Amerika için böyle olmadı. Bu üç proje, açıkça Fransız modelini referans almakla birlikte, taklitten kaçınırlar ve hem bu üç ülkeden her birinin kendine özgü durumundan, hem de seksenli yılların ortasından doksanlı yılların sonuna kitabın yazılışını etkileyen değişimlerden kaynaklanan farklılıklar gösterirler. Uruguaylı tarihçilerin geliştirdiği bakış açısı, özel hayatın içindeki otorite modelleri ve sistemlerinin varlığının araştırılması ve kültürel normlara dönüştürülmüş ailevi uygulamaların çözümlenmesi aracılığıyla "kamusal / özel düalizminin" ötesine geçmenin gerekliliğini vurgular.[3] Dolayısıyla, önemli olan, "iki alan arasındaki geçişim ve örtüşüm süreçleri"nin belirlenmesidir. Yalnızca 1780-1990 arasındaki iki yüzyılı ele alan tarihçede odak noktası, kamusal tarafından istila edilmiş olan özel alanın içinde mahremiyet alanını üreten ve öznelliğin doğuşuna temel olan kopuştur.

Brezilya'da oluşturulan proje, Avrupa'daki kategorilere daha açıkça meydan okuyarak ülke tarihinin iki belirgin niteliği üzerinde durur: bir yanda, uzun süreli sömürgeci hâkimiyet, öte yanda, köleliğin kalıcılığı. Dizinin ilk cildinde Fernando A. Novais, "hukuki statüye bağlı olarak metropol toplumuna benzer biçimde sınıflandırılmış olan yoğun

bir hareketlilik içindeki"[4] sömürge toplumunun muğlaklığı'nın altını çizer. Mahremiyet göstergeleri, geçicilik ve alışkanlık yaratan sömürgeci yapıların damgasını taşır. Aynı cildin sonunda, Laura de Melho e Souza, hem aile ortamında dindarlığın aşırı artışı nedeniyle, hem de melezliğe ve sinkretizme yol açtığı için, "on dokuzuncu yüzyılda Brezilya'da özel hayata damgasını vurmayı sürdürecek olan"[5] köleliğin önemi ve etkileri üzerinde durur.

Latin Amerika'da özel hayatın tarihine ilişkin, Arjantin'i ele alan sonuncu proje de özelleşme sürecini "cemaatin yıkılışından ve kalıntılarının üzerinde bir yanda modern devletin, diğer yanda bireyin ve sınırlı aile ortamlarının yükselişinden kaynaklanan oldukça doğrusal, homojen ve kabullenilmiş bir süreç"[6] olarak tanımlayan "basitleştirici evrimcilik"e karşı çıkar. Fazlasıyla basit olan bu bakış açısından uzaklaşmanın gerekçeleri, hem devlet, sosyallik ve özel hayat arasındaki ilişkilerin karmaşıklığına ilişkin kuramsal düşünceden, hem de belirgin olaylara bağlı olarak Arjantin tarihinin kendine has çizgisinden kaynaklanır: seçkin bir sosyalliğin gelişmesindeki gecikme ve aksine, Rio de La Plata halkının canlı ve coşkulu sosyalliği; Eski Rejim'in son çeyreğinde başlayan ve hayatın bütün alanlarını siyasallaştıran Mayıs Devrimi'yle kesintiye uğrayan özelleşme sürecinin tersine dönmesi; ondokuzuncu yüzyıldaki kitlesel göçlerin istisnai önemi. Bunlara, (üç ülkenin de maruz kaldığı, ama askeri yönetim altındaki Arjantin'de özellikle hunharca bir şiddet sergileyen) diktatörlüklerin özel alanları istila etmesiyle, hatta yok etmesiyle yaşanan barbarca, zalim gerçekliği de eklemek gerekir.

Latin Amerika'daki bu sapma, bizi Paris'te yayımlanan *Özel Hayatın Tarihi*'ne damgasını vuran etnikçiliği bir yana bırakmaya mecbur eder. Özel hayatın ortaya çıkışında Avrupa modelinin tek olmadığını ve her durumda, hem kamusalla özel arasındaki sınırı, hem de bireylerin yaşama biçimlerini düzenleyen belirlemelerin değiştiğini gösterir. Avrupa'da var olmayan ya da marjinal olan kimi olgular Eski rejim sömürgelerinde ve ondokuzuncu yüzyıl başlarında ortaya çıkan yeni uluslarda temel bir önem kazanır. Günümüzde özel hayatın tarihi yazılırken, tarihsel süreçleri kıyaslayan, geçişimleri ve örtüşümleri vurgulayan ve ne mutlaka "batı uygarlığı" kavramının (Aries ve Duby'nın projesindeki gibi) tartışmasız kabul edilen tanımına ne de (Latin Amerika özel hayat tarihlerinin kabul ettiği şekliyle) günümüzün ulus devletlerinin sınırlarına uyarlanmayan alanlar belirleyen, daha evrensel bir tarihe dönme gerekliliği görmezden gelinemez.

Kamusal/özel ya da kişisel dikotomisinin ikinci bir değerlendirmesini Reinhart Kosseleck'ın eserinde bulabiliriz.[7] Onaltıncı yüzyılın ikinci yarısındaki din savaşlarına dek, kraliyetin mistik ve politik kesimi olarak algılanan kamunun tanımı, Tanrı'nın vekili olan hükümdarın uyruklarının bölünmez cemaatini oluşturan bireyleri kapsar. Unutmamak gerekir ki, modern çağın başında "birey" (*individu*) kelimesi, her şeyden önce, unsurları tıpkı bölünmez üçleme veya evlilik gibi birbirinden ayrılamayan bir bütünün bölünmezliğine (*indivision*) işaret eder. Hıristiyanlık'taki kopuş, siyasal topluluğun birliğini bozdu. Birlik, temel bir bölünme pahasına yeniden oluşturuldu. Mutlak hükümdarın erkiyle özdeşleştirilen ve devlet çıkarı mantığıyla yönetilen kamu, kişisel alanı yarattı. Bu alan, dinin buyrukları ve artık kendine özgülüğü ve özelliğiyle tanımlanan bireyin vicdanı tarafından yönetiliyordu. Ahlaki değerlerin ya da dini inançların özel hayatın sınırları içine

sürülmesiyle güçlenen devlet *res publica*'ya el koydu. Ayrıca, her bireyin içinde bir ikilik yarattı: kamu görevi ve özel kişi, ya da Montaigne'in ifadesiyle "gömlek" ve "deri" "daima birbirinden net olarak ayrılmış iki şahıs"[8] olan Bordeaux belediye başkanı ve Montaigne. Bir anlamda her uyruk, tıpkı mistik bedeniyle maddi bedeni[9] arasında, hanedanın devamının temsiliyle bireyin sırları veya acıları arasında bölünmüş olan hükümdarı gibi iki bedene sahiptir. Hükümdar bir adamdır, ama saray geleneği sahnesinden ayrılamaz: "Bir kralın tek eksiği, özel hayatın hoşluklarıdır; böylesine büyük bir kayıp karşısında onu sadece dostluğun büyüleyiciliği, dostlarının sadakati teselli edebilir."[10]

XVII. yüzyılda Fransa'da "edebiyat" ve bilhassa tiyatro, kişiselle kamusal arasındaki ilişkinin çeşitli biçimlerini temsil eder. Corneille Horace'ta, Horatius'un savunduğu, kişisel hayatın kamu hayatına feda edilmesinin karşısına, Curiatio'nun, Sabina'nın savunduğu özel hayatın haklarının korunmasını çıkarır. Le Cid'de Jimena karakteri, özel duyguların sarsılmaz gücüyle kamusal görünümler oluşturma gereği arasındaki çelişkinin acıyla içselleştirilmesinden yola çıkarak oluşturulmuştur – bu çelişki ancak kralın iradesine boyun eğmekle çözülebilir.

> "Tutkum hıncıma karşı çıkıyor,
> Düşmanımda aşığımı buluyorum,
> Hissediyorum, bütün öfkeme rağmen
> Yüreğimde Rodrigo hala babamla
> çarpışıyor."[11]

Corneille'in tiyatrosunda kişisel çıkarlar *res publica*'nın daha üstün olan gerekliliklerine feda edilse de, devlet çıkarı asla özel duyguları, benliğin arzularını ve vicdanın özgürlüğünü yok etmez. Özel tutkuların kamusal görünümleri unutup mahvettiği Racine'in trajedilerinde ortadan kalkan, kişiselin bu "artıkları" dır. Böylece, ister kral olsun, ister olmasın, her bireyin iki bedeni, kişinin yaralarıyla kamusal iniş çıkışlar, "deri " ve "gömlek" birbirine karışır.[12]

Vicdani değerler ve siyasal egemenliğin dayatma alanıyla özdeşleştirilen kamusal mecburiyetler arasındaki bölünme, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde devlet erkini pekiştirdi. Ama aynı değerler, hükümdarın eylemlerini, yönetim ilkelerini ve devlet çıkarını kendi taleplerine boyun eğmeye zorladığından, devlet erkini zayıflattı da. On sekizinci yüzyılda, yeni sosyallik biçimleri ve bilhassa mason locaları ahlaki yargıçlara dönüşerek, devletin *res publica*'ya el koyarak özel hayata uyguladığı yargı ölçütlerini devlete uyguladılar. Böylece bireysel vicdanla devlet otoritesi arasındaki ayrım, devlet otoritesini oluşturan mekanizmanın aleyhine çalıştı. Koselleck'in ifadesiyle: "Burjuvalar, görünürde devleti etkilemeden, localarda –devletin içinde gizli vicdanlar– yurttaş özgürlüğünün gizlilikle korunarak doğrulandığı bir mekân yaratırlar. Gizli özgürlük, özgürlüğün gizine dönüşür."[13]

Kişinin ahlakı siyaset bilincine, özel de kamunun yargıcına dönüşür. Koselleck'in önerdiği bakış açısının özgünlüğü, özelin ortaya çıkışını, Hıristiyanlıktaki bölünmeyle kraliyet erkinin mutlak uygulamasına özgü akılcılığın onaylanmasının çifte sonucu olarak görmesidir. Dolayısıyla, her bireyi parçalayan dikotominin oluşmasını ve iki yüzyıl sonra "eleştiri saltanatı"nı kuracak olan sürecin kaynaklarını onaltıncı yüzyılın ikinci yarısına tarihler.

Ne var ki, özel hayatın kamuyla ilişkisinden yola çıkılarak oluşturulan bir tarihin, günümüzde iki kavramı da yeniden tanımlayan başka bir bakış açısını da vurgulaması gerekirdi. XVIII. yüzyılda, inançları, doktrinleri

ve kurumları ele geçiren eleştirel uygulamanın geliştiği siyasal alan, özel kişilerin akıllarının kamusal kullanımından yola çıkarak oluşur. Özelle kamusal arasındaki bu yeni ilişki çeşitli biçimlerde tanımlanabilir.

En soyut ve felsefi tanım, ifadesini Kant'ın 1784 tarihli, *Berlinische Monatschrift*'te yayımlanmış "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt" adlı metninde bulur.

Kant'ın bu metinde önerdiği, aklın "kamusal kullanımı" ve "özel kullanımı" arasındaki ayrıma görünürde bir paradoks eşlik eder. Özel kullanım, bireyin "memur sıfatıyla" veya daha belirgin olarak, bir devlet koyabileceği kullanımdır. Böylece aklın özel kullanımı bir görevin ya da mevkiin yönetilmesiyle bağdaştırılır. Bu koşullarda aklın kullanımı, cemaatin varlığını –Kant'ın ifadesiyle "kamu huzuru ve ortak değerlerin bütünlüğü"nü– garantileyen "kamusal amaçlar" adına meşru olarak kısıtlanabilir.

Dolayısıyla özel kategorisi, aklın kullanıldığı cemaatin niteliğine bağlıdır. Bu müritler topluluğu ya da özel bir Kilise, bir ordu, hatta bir devlet, kendine has, sınırlanmış, yeri belirlenmiş birimlerdir. Bu açıdan, belirli bir alanın sınırları içinde yer almayan ve bileşiminde hiçbir sınır tanımayan evrensel sivil topluma taban tabana zıttırlar. Boyutlarından ve yapısından bağımsız olarak "kozmopolit insan toplumunu" parçalayan bölünmeler olan toplumsal "aileler", (devletler, kiliseler, vs) bu nedenle, insanlığın tamamıyla uyumlu oluşuyla tanımlanan kamuya karşılık, özel sınıfına ait kabul edilmelidir.

Evrensellik ölçeğinde bu şekilde tanılanan aklın kamusal kullanımı, belirli ve kısıtlı bir hakimiyet ilişkisi içinde yaşanan özele her yönüyle zıttır. "Kamusal kullanımla kastettiğim, kişinin, *hoca* veya *üstat* (Gelehrter) sıfatıyla genel okurlar kitlesi karşısında aklını kullanmasıdır": "hoca" veya bilge sıfatıyla, yani sınıf ve tabaka farklarını tanımayan bir toplumun üyesi sıfatıyla; "genel okurlar kitlesi karşısında", yani kurumsal kimliğiyle veya sosyal niteliğiyle tanımlanmayan bir cemaate yönelik.

Kant bu temel metinde ikili bir kopuş yaratır. Bir yandan, kamusal / özel ilişkisinin hiç duyulmamış bir eklemlenmesini önerir; "uzman olarak" hareket eden "üstat sıfatıyla" ya da "uzman olarak" hareket eden özel kişiler tarafından alınan ve iletilen kararlarla özdeşleştirmekle kalmayıp kamusalı evrensel alan, özeli de (bir kilise veya devlet söz konusu olduğunda bile) kişisel, "ailevi" çıkarların alanı olarak tanımlar. Öte yandan, eleştiri eylemine konulan meşru sınırların algılanış şeklini değiştirir. Bu sınırlar artık –başlangıçta yöntemli şüpheye yasak olan alanlar bulunduğunu ileri süren Descartesçı düşüncedeki gibi– düşüncenin nesnesinin yapısına bağlı değildir. Kant'a göre bu sınırlar sadece düşünen öznenin konumuna bağlıdır; özne ise, görevinin veya mevkiinin gereklerini yerine getirirken meşru biçimde zorunluluk altında, evrensel sivil toplumun üyesi olarak hareket ettiğinde ise zorunlu olarak özgürdür.

Evrensel sivil toplumun birliğini sağlayan şey, düşüncelerin iletilmesine ve tartışılmasına izin veren yazının dolaşımıdır. Kant sistematik biçimde aklın kamusal kullanımıyla yazının üretilmesi ve okunması arasında ilişki kurar. "Kamusal alan", yüzyıla özgü yeni sosyalleşme biçimlerinden (örneğin kulüpler, kafeler, mason locaları, vs.) yola çıkarak tanımlanmaz; bunun nedeni muhtemelen bu topluluklarda bir "ailevi" toplantı niteliği bulunması, özel ve ayrı bir cemaate benzemeleridir. Evrenselliğin tek kabul edilebilir şekli, uzaktaki kişilerle etkileşime im-

kân tanıyan, fikir tartışması için özerk bir alan yaratan yazılı iletişimdir. Aklın kamusal kullanımına ait alanı tanımlamak için gerekli kalıpları, daha Aydınlanma'dan önce, mektuplaşmalar ve elyazmalarının ya da basılmış yazıların iletilmesi aracılığıyla bilginleri birleştiren *Res publica litteratorum* işleyişi ve kavramı sağlar. İradelerin özgür uzlaşımı, muhataplar arasında eşitlik ve zihinsel kullanımın mutlak tarafsızlığı temeli üzerine kurulan Edebiyat Cumhuriyeti, geleneksel tanımında düşüncenin özgür ve kamusal kullanımına bir model sunar. Böyle bir bakış açısında, Aydınlanma'nın dinamik sürecinde, paradoksal olarak her devletin (veya kilisenin) belirlediği emir ve itaat alanını "özel" olarak niteleyen yeni bir kamusal tanımın temelini, eleştirel iletişim uygulamaları sağlar.

Jürgen Habermas, 1962'de yayımlanan ünlü kitabında, "burjuva kamuoyu"nu (*bürgerliche Öffentlichkeit*) "özel kişilerin, kamusal düşünceyi (*das öffentliche Räsonnament*) oluşturmak üzere, kamu sıfatıyla toplandıkları alan"[14] olarak tanımlar. Böylece yeni bir "kamusallığın" kuruluşuyla devlete yükümlülüklerinden kurtulmuş "özel" kişilerin birbiriyle iletişimi arasında temel bir ilişki olduğunu kabul eder. Bu iletişim, özel kişilerin kamusal düşüncesine yasaklanmış herhangi bir tartışma alanı bulunmadığını doğrular ve mevki ya da sınıflarıyla değil, düşüncelerinin açıklığı ve tutarlılığıyla öne çıkan bireyler arasında önsel bir eşitlik olduğunu ileri sürer.

Habermas'ın, Kant'ın ilkesiyle ilişkili olarak yaptığı saptamanın altını çizmek isterim. Habermas önce edebi, sonra da siyasi burjuva kamuoyunu, kamusal alanı estetik eleştirini bir mercii olarak tanımlayan sosyalleşme biçimleriyle veya kurumlarla (salonlar, kafeler, kulüpler) özdeşleştirir. Kant'ın metninin aksine, yaşayan sözün, konuşmanın, tartışmanın önemini vurgular. Edebi ve sanatsal ürünlerin değerlendirilmesini geleneksel otoritelerin (saray, akademiler, uzmanlar) tekelinden çıkaran bu "kamuoyu", "okur, dinleyici ve seyirci olarak tartışma konusu nesnelerin pazarını ele geçirmeye yetecek kadar varlıklı ve eğitimli oldukları varsayılan bütün özel kişileri"[15] kapsayarak *eleştiri cemaatini* genişletir. Dolayısıyla, varlıktan, eğitimden, kültürden yoksun olan ve ince düşünen "özel kişilerden oluşan bir kamuoyunun" (*"das öffentliche Räsonnement der Privatleute"*)[16] oluşumuna imkân tanıyan bilgi ve boş zamanı olmayan herkesi dışlayan bu kesim "burjuva" olarak nitelenir.

"Özel" ve "kamusal" terimlerinin klasik tanımlarına Kant'tan daha sadık olan Habermas'ın bakış açısı, "kamusal" söylemlerin üretimin, devlet denetiminin dışında kalan her tür sosyalleşme biçiminde yer alan özel uygulamalardan yola çıkarak düşünme imkânı sağlar. Yani Koselleck'in kitabında olduğu gibi özel, *res publica*'nın mutlakıyetçi ele geçirilişi sayesinde üretilmeyip, özel uygulamaların sosyalleştirilmesinden yola çıkarak yeni bir kamuoyu üretilir. Peki bu yeni kamusal alanı "burjuva" olarak nitelemek doğru mudur?

Bu sıfatın gerek Aydınlanma'yı gerekse de Fransız Devrimi'ni nitelemek için pek yeterli görünmediği bir çağda Habermas'ın kullanımı, daha katı ve çağdışı Marksist kavrama dönüşü işaret eder sanki. Robert Darnton veya Keith Baker gibi birbirinden çok farklı tarihçilerin onsekizinci yüzyılda özel – kamusal ilişkisinin incelenmesinde Habermas'ın kitabını reddetmelerinin nedeni budur.

Bununla birlikte, bana öyle geliyor ki, kelimelerin –ve çevirilerin– tuzağına düşmekten kaçınmamız gerekir. Bir

yandan, tek bir "burjuva" kelimesinin kullanımı, Habermas'ın aralarında ayrım gözettiği farklı "burjuvazi" tanımlarını göz ardı eder: Birinci tanım, kentte yaşamayı temel alan ve "eski esnaf ve zanaatkâr (*'Handwerker und Krämer'*) mesleki mevkilerini" içeren ortaçağa ait tanımdır; ikincisi, "tüccarları, bankerleri, yayıncıları ve imalatçıları" (*"Handler, Bankiers, Verleger und Manufakturisten"*) kapsayan kapitalist tanımdır; üçüncüsü, modern devletin hizmetinde görev yapan herkesi kapsayan "yeni burjuva sınıfını" (*"eine neue Schict der 'Bürgerlichen' entstanden"*) içeren bürokratik tanımdır; sonuncusu ise, okuyan kitleyi "yeni bilgeler" mevkiiyle (*"der neue Stand der Gelehrtren"*) [17] özdeşleştiren kültürel tanımdır. Habermas'ın incelikli toplumsal sınıflandırması, burjuvazi kavramını yeniden oluşturmaktan kaçınır ve "deri"yle "gömlek", özelle görev arasında yeni bir dikotomi önerir, çünkü yeni kamuoyunu ve eleştirmen kitlesini oluşturanların çoğu devlet görevlileridir. Anthony La Vopa, Aydınlanma'nın sosyalleşme biçimleri konusunda şöyle der: "Aydınlanma'nın yeni sosyalliğinin ağırlık merkezini, son derece katmanlaşmış bir yapıya sahip ve mutlakıyet etkinliklerine az çok dahil olan yönetimin seçkin tabakası oluşturdu. Yeni sosyal alan ve bilhassa mason locaları, çoğunlukla 'devlet'i oluşturan grupları barındırdı. Özel olarak çekilmeye yönelik, mutlakıyet dışında mekânlar oldukları halde, aynı zamanda mutlakıyetin gayri resmi uzantılarıydılar"[18] – Koselleck'le Habermas'ı uzlaştırmanın zarif bir yolu... Öte yandan, Habermas'ın kitabında "burjuva" terimi daima sosyolojik bir anlam taşımaz. Habermas terimi otoriteye mesafeli ve eleştirel bir ilişkiyi, devletin uzağında yer alan, halk kesimini dışlayan ve mevkileri, sınıfları ne olursa olsun kamusal tartışmaya katılan kişileri kapsayan sosyalleşme biçimlerinde ifade bulan bir ilişkiyi tanımlamak için kullanır. Fransa'da onsekizinci yüzyılda "kamuoyu" kategorisi, "bir şey gizlemenin pek zor olduğu ve dışında kalınması imkânsız her tür insan *otoritesinin bağımsız* mahkemesi"ni[19] tanımlar.

Özel / kamusal dikotomisinin son bir yeniden değerlendirmesi, bireylerin hayatlarını yaşadıkları ortaklaşa mekânlara özgü kısıtlamaları bireylerin mahremiyetiyle bütünleştiren mekanizmalara daha fazla ağırlık vermelidir. Bu, özel hayat bünyesinde kamunun varlığını kavrayabilmenin farklı bir yolu olabilir. Böyle bir bakış açısı, iki temel referans üzerinde kurulabilir. Birincisi, Norbert Elias'ın eseridir. Elias, ortaçağ sonuyla ondokuzuncu yüzyıl başı arasında, Avrupa'daki en temel kültürel evrimin, bireylerin kişilik yapılarını yavaş yavaş, ama derinden değiştiren evrim olduğunu ileri sürer.[20] Uzun vadede, sosyal ortamlara bağlı farklılıklarla birlikte yeni bir duygu ekonomisi oluşur; temel özelliği, bireylerin güdülerine dışarıdan dayatılan kısıtlamaların yerini, yasak ve sansürü içselleştiren sağlam ve katı özdenetim mekanizmalarının almış olmasıdır. Uzun süre boyunca ters yönde bir şiddetten başka sınır tanımamış olan şiddet yasaklanır, bastırılır. Böylece, sosyal alanda (hiç değilse kısmi ve eğilimsel) bir barışın sağlanması ve doğal sonucu, yani daha önce başkalarıyla fiili ve kanlı çatışmayla ifade edilen çelişki ve gerginliklerin bireyin kendi içine aktarılması el ele gider.

İtirazlar ve geri çekilmeler olmakla birlikte, yeni bir kişilik yapısı biçimlenir. Belli başlı özellikleri, güdülerin ve duyguların daha sıkıca denetlenmesi, izdihamın reddedilmesi, doğal işlevlerin başkalarının bakışlarından gizlenmesi, huzursuzluk duygusunun ve edep gerekli ilkelerin pekişmesidir. Ba-

tı dünyasının tamamında, sosyal işlevlerin farklılaşmasıyla ilişki kurmak zorunda kalan bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılıkların artması, toplum hayatını yumuşatan, insanileştiren yasakların zorunlu içselleştirilmesini sağlayan mekanizmadır. Fransa örneğinin, bu ortak gelişimde özgün bir profil sunmasının sebebi, bu ülkede uygarlaşma süreci laboratuvarının, diğer yerlerde bu kadar önemli olmayan ya da farklı önem taşıyan bir toplum biçimi, yani saray olmasıdır.

Gerçekten de saray toplumu, duygusal hayattaki değişimin en radikal ve en talepkâr biçimini sunar, çünkü bu sosyal yapıda karşılıklı bağımlılıklar istisnai bir yoğunluk ve ağırlık kazanır. Her şeyden önce, saray, en fazla sosyal ayrımın en fazla mekânsal yakınlık içinde sergilendiği bir sosyal alandır. Efendilerle hizmetkârların dirsek teması içinde bir arada yaşadığı aristokrat şatolarında bu durum geçerlidir. Hükümdarın, her an bakışlarına maruz yaşayan soylularından kendini ayıran mutlak mesafeyi belirlediği kraliyet sarayında da öyle. Burjuva toplumunda mahremiyetin, ailenin, gizliliğin egemenliğini oluşturacak olan bütün hareketler, bütün davranışlar, sarayda daimi olarak siyasal düzeni ifade eden görünür işaretlerdir.

Saray toplumunun ikinci ilkesi, bireyin sosyal varlığını, temsiliyle özdeşleştirir. Her şahsın mevkiinin, bu mevkii sergileyen görünür işaretlerden anlaşılması çeşitli sonuçlar doğurur: Masrafları korunması gereken konumun gerekliliklerine göre ayarlayan bir gösteriş ekonomisi oluşturur; toplumsal farklılıkların ölçüsü olarak, incelikli teşrifat hiyerarşileri kurar; saray geleneğindeki mevki ve rolleri sosyal rekabetin temel amacı haline getirir. Sarayın sosyal yapısında her bireyin kimliğinin oluşumu daima kendisine ait sunduğu suretle bu surete tanınan ya da reddedilen itibarın kesişme noktasında gerçekleşir. "Gösteriş" için, Pascal'ın ifadesiyle "vitrin" için, diğerleri gücü görünüşe, mevkii de biçime bakarak kestirmek zorunda bırakılır. Ama bu kolay bir oyun değildir, çünkü lütufların ve düşüşlerin dağıtıcısı olan hükümdar, kozların dağılımını değiştirebilir. Tıpkı eski paralar gibi, saray kimlikleri de sabit birimler değillerdir; güçlenmeleri ve zayıflamaları, itibarı yükseltip alçaltabilen, ayrıca teşrifatı yeniden düzenleyerek sıralamasını değiştirebilen hükümdarın lütuflarındaki değişimlere bağlıdır.

Saray toplumunun son paradoksu ise, bu toplumda sosyal üstünlüğün sadece siyasal ve simgesel boyun eğişle mümkün olmasıdır. Soylular, en tehlikeli rakiplerine, yani adalet ve yönetim görevlilerine karşı mevkilerini ancak hükümdarın hizmetkârı olmayı kabullenerek ve teşrifatın kısıtlamalarına boyun eğerek koruyabilirler. Saray mantığı, bağımlılıktan geçen bir seçkinliktir. Kralın kendisi bile, saray geleneğinin amansız "mekanizma"sına (Saint – Simon'un terimi) boyun eğmek zorundadır; zincirleri sayesinde kadir-i mutlaktır.

Seçkinliği yakınlıkla, gerçekliği dış görünüşle, üstünlüğü boyun eğişle özdeşleştiren saray hayatına özgü mantık, Norbert Elias'ın "endüstriyel burjuva mantığı"na her bakımdan zıt bir mantık olarak tanımladığı, kralın sarayındaki hayatın getirdiği belirgin kısıtlamalardan kaynaklanan bir mantıktır. Dolayısıyla, bireylerin zihinsel ve duygusal eğilimlerini, aralarındaki karşılıklı bağımlılıkların vicdanlarıyla, ruhsal ekonomileriyle bütünleşmesi olarak düşünmek gerekir. Elias'ın sunduğu model, burjuva toplumu saray toplumunun yerini aldığında kamusalla özel arasındaki ilişkinin yeniden yapılanmasını kavramaya imkân tanımakla kalmaz, her yapıda veya sosyal ortam-

da, kamusal alanda bireyleri birleştiren bağların özelin tanımını, sınırlarını ve yaşanışını ne şekilde belirlediğini de açıklar.

Bireyin içinde var olan sosyal dünyanın değerlendirilmesi için sunulan ikinci kuramsal öneri, Pierre Bourdieu'nün ikili boyutunu vurgulayarak tanımladığı "habitus" kavramıdır. *Habitus* bir yandan bireyi sosyal dünyanın yapılarıyla, onları fiilen, bedenen, toplumdaki kendi konumundan ya da ilerleyişinden yola çıkarak tanıdığı şekliyle bütünleştirir. *Habitus* bu anlamda "sosyalleşmiş, yapısallaşmış bir dünyanın veya belirli bir kesiminin, bir alanın içkin yapılarıyla bütünleşmiş bir varlıktır."[21] Öte yandan, *habitus* dünyanın algılanışını ve eylemleri yapısallaştırır: "*habitus*, birbirinden ayrı ve belirgin uygulamalar yaratan ilkelerdir; ama aynı zamanda sınıflandırıcı şemalar, sınıflandırma ilkeleri, görüş ve bölünme ilkeleridir. İyiyle kötünün ne olduğu, neyin iyi neyin kötü, neyin seçkin neyin bayağı olduğu vs. konularında ayrımlar belirlerler, ama bu ayrımlar herkes için aynı değildir."[22] Bourdieu, kamusal / özel dikotomisinin üzerine eğilmemiştir hiç. Bununla birlikte, belirli bir toplumda aynı *habitus*'u paylaşan bütün bireylerin okunulmaz bir özel alanla başkalarının bakışlarına açık bir alan arasındaki sınırı ne şekilde çözdüklerini anlamaya yardımcı olabilir. Böyle bir bakış açısına göre, özel hayatın tarihi, vicdanda gizlenmesi gereken davranış ve duygularla sansürsüz gösterilenler, kişinin kendi sureti olarak sergilenenler arasındaki ayrımın mantığını belirleyen farklılık sistemlerinin geriye dönük bir sosyolojisi olacaktır.

Georges Duby, *Özel Hayatın Tarihi*'ne yazdığı önsözün son satırlarında endişe uyandıran bir gelecek çiziyordu: "baş döndürücü teknik gelişmeler, özel hayatın son sığınaklarını yok ederken, bir yandan da öyle devlet denetimi yöntemleri geliştiriyor ki, bu denetimlere karşı önlem almadığımız takdirde, birey çok yakında dev ve dehşetengiz bir veri bankasına gömülü bir sayıya indirgenecektir."[23] Bu uyarı son on beş yılda geçerliliğini yitirmedi. Ne yazık ki kuramsal düşünce ve tarihsel inceleme, toplumsal süreçleri durdurma gücüne sahip değildir. Bununla birlikte, bu süreçleri anlamaya ve dolayısıyla daha bilinçli şekilde karşılarında durmaya yardımcı olabilirler. İşte bu nedenle, Kant'ın tavsiyesine uygun şekilde, "okur kitlesi" (veya dinleyici kitlesi) karşısında özel kişiler olarak aklımızı kullanmamız, hatta bunu, aydınlanma çağında özelle kamusal arasında kurulan yeni ilişkinin belirlediği eleştiri koşullarını eleştiriye tabi tutarak yapmamız gerekir.

İspanyolcadan Çeviren: Roza Hakmen

Notlar

1 Philippe Aries, "Özel Hayatın Tarihine İlişkin", *Özel Hayatın Tarihi*, Yön. Philippe Aries ve Georges Duby, C.3, *Rönesans'tan Aydınlanma'ya*, Baş.: Roger Chartier

2 Georges Duby, "Önsöz", *Özel Hayatın Tarihi 1- Roma İmparatorluğu'ndan 1000 Yılına*, YKY, 2006, Çev. Turhan Ilgaz

3 Jose P. Barran, Gerardo Caetano, Teresa Parzecanski, "Construccion y fronteras de lo privado. Toria e historia" (Özel Hayatın Yapısı ve Sınırları), *Historias de la vida privada en Uruguay* (Uruguay'da Özel Hayat Tarihçeleri), Yön: Jose P.Barran, Gerardo Caetano, Teresa Porzecanski, C.I, *Entre la honra y el desorden. 1780-1870* (Şeref ve Düzensizlik Arasında 1780-1870), Montevideo, Taurus, 1996, s. 8-72.

4 Fernando A. Novais, "Condiciones de privacidade na Colonia" "Sömürgede Özel Hayat Koşulları", *Historia da vida privada no Brasil* (Brezilya'da Özel Hayatın Tarihi) dizi gen. koor. Fernando A.Novais, C.I, *Cotidiano e vida privada na America portuguesa* (Portekiz Hâkimiyetindeki Amerika'da Özel ve Gündelik Ha-

yat), Sao Paulo, Companhia das Letras, 1997, s. 13-49.

5 Laura de Melho e Souza, "Conclusao" (Sonuç), *Historia da vida privada no Brasil* (Brezilya'da Özel Hayatın Tarihi), C.I, *age.* s. 439-446

6 Fernando Devoto ve Marta Madero, "Introduccion" (Giriş), *Historia de la vida privada en la Argentina* (Arjantin'de Özel Hayatın Tarihi), Yön: Fernando Devoto ve Marta Madero, C.I *Pais antiguo. De la colonia a 1870* (Eski Ülke. Sömürgeden 1870'e), Buenos Aires, Taurus, 1999, s. 7-21

7 Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 1959, yen. bas: Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

8 Michel de Montaigne, *Essais* (*Denemeler*), Der: Adre Tournon, Paris, Imprimerie Nationale, 1998, Kitap: III, Bölüm: X, s. 347.

9 Ernst Kantoroxicz, *Los dos Cuerpos del rey. Un estudio de teologia politica* (Kralın İki Bedeni. Siyasal Dinbilim Üzerine Bir İnceleme). Madrid, Alianza, 1985.

10 La Bruyere, *Les Caracteres* (Karakterler), Der.: Louis Van Delft, Paris, Imprimerie Nationale, 1998, s. 318.

11 Corneille, *Le Cid*, Der.: Jean Serroy, Paris, Gallimard, 1993, Perde III, Sahne 3, Mısra: 820-824, s. 90.

12 Bkz. Helene Merlin, *Public et litterature en France au XVIIe siecle* (On Yedinci Yüzyılda Fransa'da Kamu ve Edebiyat) Paris, Les Belles Lettres, 1994 ve Helene Merlin, *L'absolutisme dans les letters et la theorie des deux corps. Passions et politipue* (Edebiyatta Mutlakıyet ve İki Beden Kuramı. Tutkular ve Siyaset), Paris, Honore Champion, 2000.

13 Reinhart Koselleck, *age.* s. 60

14 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1962, yen. bas: Frankfurt, Suhrkamp, 1991 (*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*: İletişim Yayınları, 2003, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar).

15 *Age.*

16 *Age.*

17 *Age.*

18 Anthony La Vopa, "Conceiving a Public: Ideas and Society in Eighteenth-Century Europe" (Kamuoyunun Oluşumu: On Sekizinci Yüzyıl Avrupa'sında Düşünce ve Toplum), *Journal of Modern History*, 64, 1992, s. 79-116.

19 Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (İnsan Zihnindeki Gelişmelere Dair Tarihsel Bir Tablo Taslağı), Paris, Flammarion, 1988, s. 188.

20 Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Uygarlaşma Süreci. Sosyogenetik ve Psikogenetik İncelemeler), Basel 1939 ve *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur soziologie Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Enleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Neuwied ve Berlin, Luchterhand, 1969.

21 Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler. Eylem Kuramı Üzerine*, Hil Yayınları, 2006, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver.

22 *Age.*

23 Georges Duby, "Önsöz", *Özel Hayatın Tarihi*, C.I.

geçen sayıdakiler

Derrida:
Yaşamı Yeniden Düşünürken

Cogito / Sayı: 47-48